PLATONE

GORGIA



TRADUZIONE
DI
E. MARTINI





G. B. PARAVIA & C.
TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO
1929

Torino — G. B. Paravia & C.
80 (B) 1929. 12336.

AL

P. IPPOLITO DELEHAYE S. J.

ARGOMENTO DEL "GORGIA„

La scena del dialogo ci si presenta con contorni poco ben definiti. Nella casa di Cállicle — un giovane e ricco signore ateniese — o, più probabilmente, nella sala d'una palestra o d'un ginnasio, ma per iniziativa, pare, soprattutto di Cállicle; Gorgia, il retore famoso ed ammirato, ha tenuto una conferenza davanti ad un numeroso uditorio. Socrate, accompagnato dal fido Cherefonte, benchè desideroso d'assistervi, è però giunto in ritardo, e n'è dolente. Ma Cállicle osserva che il male è facilmente rimediabile: Gorgia è suo ospite, e non si rifiuterà, quando a Socrate piaccia, di tenere un discorso anche per loro. Senonchè Socrate per il momento non chiede tanto; egli desidera solo muovere qualche domanda al maestro. E dopo che i nuovi arrivati, in compagnia di Cállicle, rientrano in sala, Cherefonte, dietro invito di Socrate, chiede a Gorgia, se davvero egli si sia dichiarato pronto a rispondere a qualsiasi domanda, e se è sempre disposto a farlo. Gorgia consente; ma Polo, il suo giovane discepolo, temendo che il maestro non sia stanco, si offre di rispondere in cambio di lui. Però alla domanda di Cherefonte: che nome si dovesse dare a Gorgia e all'arte che professava, invece di rispondere a tono, pronunzia un ampolloso elogio dell'arte. Sicchè Socrate, avvistosi che con lui non era facile intendersi, lo lascia da parte, e rinnova l'interrogazione al maestro. Il quale risponde che l'arte, da lui professata, è la retorica, e il nome

dovutogli quello di oratore o retore; e aggiunge che quest'arte egli è in grado d'insegnarla anche agli altri. Ma Socrate non è ancora sodisfatto; e dopo d'avergli chiesto se ha difficoltà di continuare la conversazione iniziata su questa medesima via di domande e risposte brevi e precise, e averne ottenuto l'assenso; lo prega di volergli definire codesta retorica. Gorgia dapprima risponde che la retorica è l'arte dei discorsi; poi, via via costretto dalle obiezioni del filosofo ad uscire dalle generalità, finisce per dichiarare che essa è l'arte di valersi della parola per persuadere i cittadini ne' tribunali, nel Consiglio, nell'Assemblea, e porre ognuno in grado di acquistare autorità e potere nello Stato; è, in una parola, artefice di persuasione. Ma — osserva Socrate — c'è due sorti di persuasione: l'una diretta ad insegnare, a produrre la scienza; l'altra diretta a far credere, a determinare una opinione; di quale delle due è artefice la retorica? Di quella — risponde Gorgia — da cui nel gran pubblico si genera non la scienza, ma la credenza, destituita di scienza; e ciò in tutti i campi, massime in quello giudiziario e politico. È però vero — egli soggiunge — che di questo potente mezzo di lotta si può far uso a fin di bene e a fin di male, in modo giusto e in modo ingiusto; ma come non bisogna render responsabile, per esempio, un maestro di scherma, ove qualcuno, che abbia appreso da lui quest'arte, se ne serva per nuocere a chi non dovrebbe; così, se un oratore si vale in modo ingiusto della facoltà che possiede, non per questo si deve farne risalire la colpa alla retorica ed ai maestri di essa. — Queste parole di Gorgia e il suo accenno alla giustizia suggeriscono a Socrate qualche nuovo dubbio; ma, prima d'esporlo, desidera di sapere dal suo interlocutore se questi è animato nelle discussioni dallo stesso sentimento che predomina in lui. Egli, per conto suo, è altrettanto lieto di redarguire quanto d'esser redarguito, purchè si giunga a chiarire l'argomento di cui si ragiona. Se dunque Gorgia è come lui, sarà bene continuare la conversazione; se no, meglio rinunziarvi. Il retore ha qualche istante d'esitazione, temendo — dice — che gli uditori possano esser tratte-

nuti contro loro voglia. Ma poi, visto che tutti desiderano che la discussione continui, è obbligato a cedere e dichiarare che risponderà alle domande di Socrate. E questi gli chiede: Posto che l'uomo, esperto di retorica, può, come hai asserito, parlare dinanzi a gente che non sa anche di ciò che non sa in modo più persuasivo di chi sa; sarà in grado di parlare con la stessa efficacia anche, poniamo, del giusto e dell'ingiusto, quantunque ne ignori l'essenza? O questa scienza preventiva gli è necessaria? E se questa gli è necessaria, sarà, o no, il maestro di retorica che dovrà insegnargliela anche prima d'istruirlo nell'arte di persuadere? Gorgia non osa affermare che una tale cognizione sia superflua per un oratore; e riconosce che, ove uno il quale si dedichi all'eloquenza non la possieda, il maestro di retorica dovrà insegnargliela; e allora Socrate — partendo dal presupposto fondamentale nella sua etica, contro cui Gorgia non protesta: che il male non si commette se non per ignoranza, e che perciò chi possiede davvero la scienza del giusto, non può mai operare ingiustamente ed essere ingiusto — lo coglie in contradizione, e lo costringe a convenire del contrario di ciò che prima aveva asserito: che, cioè, l'oratore, in quanto possiede la scienza del giusto ed è divenuto giusto, non potrà mai servirsi in modo ingiusto dell'arte della parola (I-XV).

Contro questa conclusione insorge bruscamente il giovane Polo. All'oratore — egli dice — non è punto indispensabile la scienza del giusto e dell'ingiusto, che del resto nessuno oserebbe confessare di non conoscere. Gorgia s'è lasciato trarre in inganno dai cavilli di Socrate, e per un falso pudore ha concesso quello che non avrebbe dovuto. Ma — soggiunge — giacchè all'avversario è parso ch'egli si sia trovato in impaccio nel definire la retorica, dica lui, Socrate, che cosa crede che sia. A questa domanda Socrate risponde che a parer suo la retorica, com'è insegnata da loro, non è un'arte, ma una semplice pratica per allettare ed attrarre la moltitudine: è — dice — una brutta copia d'una parte dell'arte politica; è in altri termini una forma di adulazione. L'adulazione, che mira al piacere e non al bene

degli uomini, per controbilanciare e sopraffare gli effetti delle quattro arti davvero utili: la ginnastica e la medicina nel dominio del corpo, la legislazione e l'amministrazione della giustizia nel dominio dell'anima; ha escogitato quattro mezzi pratici: la toeletta e la culinaria in contrapposto alle due prime arti; e in contrapposto alle seconde, la sofistica e la retorica, le quali, profittando di certe loro affinità e somiglianze con le arti vere, riescono non di rado a sostituirsi loro e ad usurparne le funzioni. — Questa teorica sconcerta Polo. Egli non sa acconciarsi all'idea che gli oratori sieno abbassati al livello di volgari adulatori, e chiede al filosofo se non gli paia ch'essi invece godano nelle città di ben altra considerazione, e al pari dei tiranni abbiano il potere di fare tutto quello che vogliono. Ma Socrate nega ch'essi abbiano potere, se il potere — cosa di cui anche Polo conviene — è un bene per chi lo possiede; e nega altresì che facciano quello che vogliono, pur concedendo che hanno modo di fare ciò che loro pare e piace. Insomma il vero potere — afferma Socrate — non può prescindere da una chiara visione del fine a cui ciascuno tende, che è sempre il bene. L'ammalato non vuole la pozione disgustosa che il medico gli somministra, ma la sanità che per mezzo di essa spera di riacquistare; l'assassino non vuole il delitto per se stesso, ma il vantaggio che s'augura di ritrarne. Ora chi per difetto d'intelligenza e di scienza s'inganna sul vero bene, possederà la parvenza, non la realtà, del potere. — Questa conclusione desta una nuova sorpresa in Polo, il quale si rifiuta di credere che tutti, compreso Socrate, non invidino la sorte d'un uomo che in uno Stato possa agire come gli pare e piace, giustamente o ingiustamente che sia. Socrate però gli contesta anche questo. Egli al contrario afferma che non il soffrire l'ingiustizia, ma il commetterla è il maggiore dei mali, e che soltanto l'uomo giusto può essere veramente felice. A combattere l'asserzione di Socrate Polo ricorre all'esempio d'Archelao di Macedonia, che secondo lui aveva raggiunto la maggiore felicità attraverso i più neri misfatti. Ma Socrate non riconosce alcun valore agli esempi

ed alle testimonianze. Quand'anche tutto il mondo testimoniasse contro di lui, egli non è disposto a lasciarsi privare del suo bene e della verità. Come prova del vero egli ammette esclusivamente l'assenso del proprio contradittore. Archelao potrà anch'essere invidiato e stimato da tutti felice, ma ciò non vuol dire che sia felice. La felicità, che non nasce se non dalla virtù, è nettamente contrapposta al successo. E insistendo nelle sue idee, il filosofo non solo riafferma la tesi che l'uomo ingiusto sarà sempre un infelice, ma l'aggrava aggiungendo che il colpevole, il quale non paghi la pena dei suoi delitti, è più infelice di chi questa pena la sconti. Naturalmente ogni nuova affermazione di Socrate accresce lo stupore di Polo. Nella discussione dialettica, che ne segue, il filosofo sostiene successivamente: 1° che commettere ingiustizia è peggio che subirla, perchè essendo cosa più brutta — data l'identità, che Socrate costringe Polo ad ammettere, del bello col buono e con l'utile; del brutto, cioè del turpe, col cattivo e col dannoso — è anche più nociva per chi la commette; 2° che espiare la colpa, in quanto è l'unico modo di liberar l'anima dall'ingiustizia, cioè dal maggiore dei mali, è meglio che sottrarsi alla pena; 3° che perciò nella scala della felicità, dopo l'uomo giusto, colui che per mezzo del castigo si libera dal male dell'anima, occupa il posto più alto; e 4° che, se la retorica serve ad impedire che il colpevole venga punito, è per lo stesso colpevole più dannosa che utile, e può, se mai, divenire di qualche giovamento soltanto quando contribuisca o a mettere in più chiara luce i falli nostri e de' nostri più cari, affinchè non sfuggano alla giustizia punitrice, ovvero ad attenuare o nascondere quelli del nemico colpevole, perchè si sottragga alla pena meritata (XVI-XXXVI).

A questa nuova paradossale conclusione scatta a sua volta Cállicle, il quale anche lui si rifiuta di credere che Socrate parli da senno. Ma, poichè questi lo assicura della serietà delle sue convinzioni, fondate sui dettami della filosofia, che non muta parere mai, ma gli suggerisce sempre lo stesso; Cállicle entra nella discussione rimproverando a Polo d'essersi lasciato cogliere in con-

tradizione per aver ceduto a quello stesso scrupolo, a cui Polo aveva incolpato Gorgia di non aver saputo resistere, ammettendo anch'egli ciò che non avrebbe dovuto, senza accorgersi del tranello che Socrate gli tendeva. Gorgia s'era lasciato indurre a convenire che la cognizione del giusto fosse necessaria all'oratore; Polo s'è lasciato indurre a concedere senz'altro che il commettere ingiustizia sia più brutto del subirla; e qui è l'errore. Avrebbe dovuto distinguere tra legge, ossia convenzione, e natura. Secondo la legge, secondo la convenzione, è vero che il commettere ingiustizia è più brutto o più turpe che subirla, ma secondo la natura, cioè secondo il diritto naturale, è vero invece il contrario. Secondo questo diritto, più brutto è ciò che è più dannoso; e più dannoso è indiscutibilmente il subire l'ingiustizia. Nè ciò può sorprendere, giacchè natura e convenzione non di rado sono agli antipodi l'una dell'altra. Ora Socrate, abilissimo in questa specie di gioco, ha sorpreso la semplicità del suo contradittore per argomentare secondo la convenzione, quando l'altro intendeva di riferirsi al diritto naturale, e viceversa. Ma la verità — dice Cállicle, che la propria tesi cerca di confortare con un lungo discorso, in cui, seguendo il gusto dei retori, non trascura di mettere in vista la propria cultura poetica — è che nell'ordine di natura la forza è la legge suprema. La morale, bandita da Socrate, è morale da schiavi. La maggioranza de' deboli ha creato le leggi per impedire di prevalere ai forti che ne hanno il diritto. Ma quando sorga un uomo d'animo alto ed energico, questi abbatte tutti gli ostacoli, e diventa giustamente il padrone. La filosofia non è in grado di capire la realtà. Se appresa con discrezione, può essere per i giovani un utile elemento di cultura; ma se diventa l'occupazione unica e costante della vita, è la rovina degli uomini, perchè infiacchisce e isterilisce anche gli animi più nobili, rendendoli inetti ad ogni grande e virile azione. Ed è deplorevole che un uomo come Socrate si perda dietro a siffatte quisquilie, e si adatti ad una condizione che lo pone nell'impossibilità di difendersi, ove mai ad un birbante piaccia di trascinarlo davanti a un tribunale, mentre potrebbe e

dovrebbe occuparsi di ben altro, e, rendendosi conto della realtà, partecipare a quella vita pubblica, nella quale l'eccellenza delle sue doti gli assicurerebbe certo un posto invidiabile. — Socrate, premessa all'indirizzo di Cállicle qualche lode condita d'una sottile ironia, si mostra convinto che quella a cui va incontro è la prova decisiva. Per saggiare — egli dice — l'anima d'un uomo, se vive bene o male, occorrono tre requisiti: scienza, benevolenza e franchezza; e questi tutti si trovano riuniti in Cállicle. Se dunque anche costui sarà sforzato a convenire nelle opinioni espresse da lui, bisognerà concluderne che queste opinioni rispondano al vero. E ripiglia la discussione chiedendo a Cállicle se in sostanza col suo discorso non abbia inteso di dire che la giustizia secondo natura consiste in questo: che il più potente s'approprî di ciò che appartiene al più debole, il migliore comandi a' men buoni e chi è da più abbia una parte maggiore di chi è da meno. E poichè Cállicle approva, Socrate gli domanda inoltre se per lui i più potenti, i migliori e i più forti sieno, o no, lo stesso; e alla risposta affermativa di lui, gli fa notare come, dal momento che i molti sono più potenti. e quindi anche più forti e migliori d'un solo, e le leggi, fatte da loro, riconoscono che il commettere l'ingiustizia è più brutto del subirla e che la giustizia consiste nell'eguaglianza; è forza dedurne essere così non soltanto secondo il diritto convenzionale, ma anche secondo il diritto di natura. Alle strette, in cui Socrate lo pone, Cállicle cerca di sfuggire accusandolo di fare una meschina questione di vocaboli. Quand'egli ha ammesso l'identità de' più potenti co' migliori, non ha inteso d'accennare — e Socrate avrebbe dovuto capirlo — a coloro che sono materialmente più forti, ma a' più intelligenti e coraggiosi, specie nel campo della vita pubblica, dove talvolta un uomo solo vale più di mille. Ma Socrate, dopo d'averlo ripreso di non dir mai due volte la stessa cosa, giacchè ora, per esempio, ha tratto fuori non so quali coraggiosi per farne i migliori e i più potenti; evita di combattere in maniera diretta questa nuova asserzione del suo contradittore, per domandargli se codesti potenti, com'egli li intende, debbano

dominare soltanto gli altri o anche se stessi. E qui Cállicle, scoprendo intero il suo pensiero, proclama che gli uomini, i quali vogliono davvero vivere in conformità della legge naturale ed esser felici, gli uomini capaci e degni di comandare agli altri, lungi dal reprimere le proprie passioni, devono allentar loro la briglia, e, per violente che sieno, essere in grado di sodisfarle mediante il coraggio e l'accorgimento. Queste impudenti affermazioni sono oppugnate da Socrate innanzi tutto con sentenze d'antichi savî, e poi con ragioni dirette a combattere l'identità del piacere col bene, base della concezione di Cállicle. Questi sostiene che chiunque e comunque goda è felice; Socrate, con una dialettica in verità più abile che irreprensibile, l'obbliga dapprima a distinguere tra piaceri buoni, e però utili, e piaceri cattivi, e però dannosi; e infine a convenire che, se quello a cui tutti aspirano è il bene, occorre una scienza ed un metodo per non ingannarsi nella valutazione e nella preferenza de' piaceri. E qui, avvedendosi del crescente impaccio di Cállicle, e quindi della crescente ripugnanza di lui ad approfondire la ricerca; lo esorta con gran calore a non rispondergli a caso e a non credere che le sue parole sieno dette per gioco. Si tratta — egli afferma — del più grave problema che ci sia; si tratta di vedere i n c h e m o d o s i d e b b a v i v e r e, se ispirandosi a codesta concezione della vita, fondata sulla retorica e vagheggiata dagli uomini politici del tempo, ovvero a quella che la filosofia consiglia ed impone. E riportandosi di nuovo alla teorica, già esposta a Polo, sulle discipline che mirano unicamente al piacere così del corpo come dell'anima, e a quelle che tendono al bene dell'uno e dell'altra, e meritano perciò a buon diritto il nome di arti; gli domanda se l'eloquenza degli uomini politici, perfino de' più antichi ed illustri, si fosse mai proposto quello che deve esser l'intento precipuo d'ogni uomo di Stato, vale a dire di render migliori i proprî concittadini, educandoli alla giustizia, alla temperanza, alla virtù, insomma, ed a quell'ordine così contrario a quella sregolatezza ed insaziabilità che costituiva l'ideale della vita per Cállicle. Il quale a questo punto dichiara che

non intende più di rispondere; Socrate prosegua da solo, se crede. E Socrate, perchè non resti interrotto il ragionamento, ed anche per compiacere a Gorgia, vi si rassegna a malincuore; ma prega il suo avversario e gli altri presenti d'interromperlo almeno e redarguirlo, se qualche cosa dirà che non sia rigorosamente provata. E, ciò premesso, riassume le sue deduzioni rifacendosi dalla differenza, già dimostrata, del piacere dal bene, e giungendo alla conclusione che per conseguire la felicità vera, bisogna tendere con tutte le forze all'acquisto della giustizia e della temperanza, e, in luogo di lasciar libero corso alle passioni, studiarsi di reprimerle in sè e negli altri; fuggire il male in modo da non aver bisogno di castigo, o, quando se n'avesse bisogno, sottoporvisi con coraggio, e indurre i nostri più cari a fare altrettanto; vivere, a buon conto, così da contribuire a creare nel proprio animo e nella società circostante quel regime d'ordine e d'armonia che è la legge universale e suprema nel mondo morale non meno che nel mondo fisico. E questi sono appunto i principî espressi prima e confermati dal seguito del ragionamento. Ora, posto che così il commettere ingiustizia come il subirla sono due mali, che cosa s'ha da fare per evitarli? Basta volere non commettere l'ingiustizia per non commetterla di fatto? Senza dubbio, no, perchè nessuno, come s'è ammesso, pecca volontariamente, nessuno vuole essere ingiusto, ma tutti sono tali per ignoranza; e però hanno bisogno d'una scienza che li guidi. Al contrario, per non subire l'ingiustizia, o subirla il meno possibile, non c'è altra via che o procurarsi nella città un potere assoluto, o farsi amico e imitatore di chi detiene questo potere. Ma questa via conduce fatalmente a commettere l'ingiustizia, vale a dire a corrompere la propria anima e ad incorrere nel peggior male che ci sia. Certo può darsi che il tenore di vita, consigliato e imposto dalla filosofia, non salvi nessuno da' più gravi pericoli. Ma che perciò? L'essenziale non è salvare e salvarsi, non è vivere nè vivere quanto più a lungo è possibile, ma viver bene ed utilmente; e questo è lo scopo che ognuno deve proporsi come privato, come cittadino, come uomo di governo.

Giudicati a questa stregua che cosa furono Milziade, Temistocle, Cimone e Pericle? Degli abili servitori del popolo, senza dubbio più abili de' loro successori. Essi infatti arricchirono la città di tutti quei mezzi esteriori che simulano, ma non sono, la potenza e la grandezza. Ma che cosa fecero per render migliore l'animo de' concittadini? Nulla, tanto è vero ch'essi per i primi caddero vittime di quei vizî che non avevano saputo correggere in tempo. E il volgo, che nella sua ignoranza non ha occhi per scorgere in quelli le cause prime di certi disastri, quando i mali sopraggiungono e s'aggravano fino a divenire irrimediabili, pur continuando ad esaltare la grandezza di quei vecchi, delle sciagure presenti suole attribuire tutta la colpa ai reggitori del tempo, sebbene questi sieno piuttosto i complici che gli autori di quelle sciagure. Per queste ragioni, contro le quali i suoi avversarî non hanno saputo opporre nulla di più convincente; egli, Socrate, rimarrà fedele al genere di vita che s'è scelto; e quand'anche su questa via dovesse incontrare la morte — che del resto si aspetta perchè, convinto d'essere o il solo o uno dei pochissimi che s'occupino di politica come si deve, non s'è mai piegato, e non intende piegarsi, ai capricci del volgo — ebbene, egli le andrà incontro serenamente, felice nella coscienza d'essersi proposto sempre il bene suo e degli altri e fiducioso di conseguire nel mondo di là quel premio che, secondo antiche tradizioni, in cui ha piena fede, è serbato a chi ha vissuto una vita pura nell'amore del vero e nella pratica costante del bene (XXXVII-LXXXIII).

Con i due 'Ippia' e col 'Protagora' Platone aveva attaccato i due maggiori corifei della sofistica; col 'Gorgia' assale il più chiaro rappresentante della retorica. Giacchè, sebbene Gorgia in apparenza sia trattato con un certo riguardo, pure è evidente che la condanna, inflitta alla disciplina ch'egli insegnava, tende a colpire soprattutto lui, che di quella disciplina era il maestro più insigne e, si può dire, l'introduttore nella cultura ateniese.

La tesi filosofica del dialogo è evidentemente la dimo-

strazione e l'esaltazione d'una morale privata e pubblica, che presuppone una compiuta educazione razionale e filosofica, in contrapposto all'educazione corrente, empirica, superficiale, nutrita di sofistica e, specie, di retorica, cioè di falsità e d'errori. Appaiono in quest'opera i primi lineamenti di quel vasto programma, che Platone più tardi svolgerà nella 'Repubblica'.

A Socrate sono messi di fronte tre uomini, diversi tra loro per ingegno, per dottrina e per carattere. Gorgia è il retore famoso, a cui lo splendore d'una forma nuova e artificiosa d'eloquenza aveva procurato gli applausi d'un gran pubblico e data l'illusione d'una grandezza superiore al vero; ma che tuttavia, grazie ad un innato sentimento di onestà e di dignità, congiunto con un fondo di cultura filosofica, acquistata nella consuetudine con Empedocle; non si dissimulava certe conseguenze pericolose a cui poteva trascendere l'arte che professava. Polo è giovane e fatuo. Egli non ha nè l'ingegno, nè la dottrina, nè i precedenti del maestro; e mentre non è abbastanza acuto per prevedere e misurare tutti gli effetti pratici del proprio insegnamento, non è nemmeno abbastanza spregiudicato per non arrestarsi davanti a qualcuno di essi che gli pareva contrastasse troppo apertamente col senso morale. Cállicle infine è la figura più viva e caratteristica dopo quella di Socrate. È anche lui giovane e colto, ma per dippiù ricco, aristocratico, ambizioso e già iniziato alla vita politica. Egli non ha certi scrupoli di Gorgia e di Polo, anzi si vanta di non averne addirittura alcuno, ed ostenta una sfrontatezza che non rifugge dalle più impudenti affermazioni. Rappresentante autentico delle dottrine e dell'educazione che Socrate combatte, nell'abilità formale della parola vedeva a buon diritto il mezzo più adatto per primeggiare in una città, dove l'eloquenza apriva tutte le vie della gloria e del potere. Orgoglioso e ostinato nelle sue idee, pieno di vivacità e di colorito nel suo linguaggio; allorchè, stretto dalle argomentazioni di Socrate, non sa districarsene, piuttosto che dichiararsi vinto, o si chiude in un silenzio sdegnoso, o affetta di rispondere solo per condiscendere alle preghiere altrui e perchè la disputa

una buona volta finisca. E nondimeno a Socrate l'audacia di questo giovane, contro il quale reagisce vivamente con l'ironia e col sarcasmo, non manca, si direbbe, d'ispirare una certa simpatia. È perchè scorgeva in lui un acume ed una sincerità di carattere ch'egli non poteva non ammirare anche in un avversario? O perchè forse gli ricordava taluni tratti di quell'Alcibiade o più ancora di quel Critia, a' quali lo legava una grande dimestichezza? O per l'uno e per l'altro motivo insieme? Comunque sia, la franchezza di Cállicle, che non solo difende l'educazione contemporanea, ma proclama ad alta voce quello che altri pensavano, ma non osavano dire; dà modo a Socrate di manifestare chiaramente il suo pensiero e di contrapporre una concezione della vita affatto contraria a quella vagheggiata dal suo avversario, sicchè questi non ha torto d'esclamare che, se il filosofo ha ragione, tutta la vita umana sarebbe capovolta (1).

La conversazione, come s'è visto, s'inizia in una forma assai modesta. Socrate non vuole che rivolgere a Gorgia qualche domanda; non desidera se non di sapere qual è l'arte ch'egli professa e con qual nome lo si debba chiamare. E se nelle sue interrogazioni egli si rivela, al solito, sottile e benevolmente ironico, ma anche deferente verso il retore; questi dal canto suo, pur non riuscendo a dissimulare la propria vanità e a nascondere la sua inesperienza dialettica, non manca per altro di mostrarsi rispettoso del vero, alieno da cavilli ed abbastanza equanime nell'apprezzamento dell'arte. Ma questa con Gorgia non è che una semplice avvisaglia.

---

(1) Questo Cállicle è una figura storica, o un personaggio fittizio, creato da Platone per incarnare certe tendenze e certi principî, prevalenti soprattutto nella gioventù aristocratica dei suoi tempi? L'abitudine di Platone, che non usa di mettere in scena persone che non esistessero realmente, starebbe a conforto della prima ipotesi; ma la circostanza che di questo giovane colto, ricco, nobile, già entrato nella vita politica, non rimane altronde alcuna notizia, ha in taluni avvalorato la seconda supposizione; e la somiglianza di parecchi tratti del suo carattere con ciò che sappiamo di Critia e con ciò che è lecito supporre di Cáricle, hanno fatto nascere in qualche commentatore il sospetto che sotto il nome di Cállicle si nasconda la figura storica dell'uno o dell'altro capo, tristamente famoso, de' Trenta Tiranni.

Con Polo la discussione muta carattere e s'allarga e s'innalza, avviandosi verso quello che costituisce lo scopo ultimo a cui il filosofo mira. Di fronte al giovane prosuntuoso ed aggressivo, Socrate assume un tono più che ironico, sarcastico. Le sue affermazioni diventano sempre più risolute ed assolute. La retorica di Gorgia e di Polo, cioè dell'antesignano dell'arte e dell'interprete più diretto del suo pensiero, è condannata senza riserve e senza attenuanti. Essa è dichiarata superflua per l'innocente che non ha bisogno di questa difesa, dannosa per lo stesso colpevole che dovrebbe avere interesse di sottoporsi al castigo; e utile, se mai, unicamente, ove qualcuno credesse di servirsene per accusare se medesimo e i suoi più cari delle colpe commesse, o per sottrarre alla pena meritata il nemico colpevole, affinchè la costui anima si sprofondi sempre più in quella malvagità ch'è per lui il maggiore de' castighi.

La sconfitta dialettica di Polo e l'enormità del paradosso finale provoca l'intervento in causa di Cállicle, con cui la disputa raggiunge tutta la sua importanza. Cállicle mira a scalzare addirittura le basi del ragionamento di Socrate; e movendo dal concetto ché in natura la legge suprema è la forza, dapprima esalta una specie di culto del superuomo, dinanzi al quale tutto cede e tutto deve cedere; ma poi, incalzato dalle obiezioni dell'avversario, è costretto a ripiegare e concedere la preferenza ad una forma di reggimento, in cui il potere fosse nelle mani de' più intelligenti e coraggiosi, ossia ad una forma di reggimento aristocratico. Questo era senza dubbio il tipo di governo vagheggiato anche da Socrate e da Platone, ma fondato sulla giustizia, sull'eguaglianza geometrica, sul dominio di sè, e però affatto incompatibile con quell'ideale di sregolatezza, di prepotenza, di godimento per ogni via e ad ogni costo, in cui Cállicle riponeva la felicità e lo scopo della vita. Contro di lui Socrate riafferma tutti i principî già espressi, e dimostra che non la prepotenza e il disordine, ma la misura, la proporzione, l'armonia, in una parola, l'ordine è la legge universale nel mondo. Ciò che soprattutto importa non è vivere, ma vivere correttamente, vale a dire mirando sempre

e soltanto al bene. Senonchè la pratica del bene implica la sicura conoscenza del vero; e questa non può esser data da quelle discipline e da quelle forme di arte, il cui unico fine sia il diletto. Soltanto un'educazione severamente filosofica, che avesse, cioè, le sue radici nella ricerca della verità e nella conseguente pratica del bene, e non s'affidasse agli espedienti d'una retorica fallace; poteva, secondo Platone, assicurare agli Stati, non meno che agl'individui, il benessere e l'eudemonia. Secondo lui « il vero politico, il vero oratore è, innanzi tutto, moralista; ed il suo compito, dopo d'aver fatto il possibile per stabilire le migliori leggi, è di conservarle mettendo con esse in armonia gli animi de' cittadini mediante i costumi e l'educazione. Insegnare e diffondere la virtù è dunque lavorare alla potenza pubblica; e l'ordine politico non è che un riflesso dell'ordine morale » (Cousin). E perchè gli uomini di Stato ateniesi, non esclusi i più illustri, non avevano inteso questa verità, s'erano affidati ad una falsa retorica ed avevano tradito il loro dovere.

Questa audace singolarità di vedute, questa solenne rivendicazione del diritto dell'individuo di dissentire dalla morale e dalla politica de' più, l'enfasi con cui Platone, nella persona di Socrate, proclama che l'essere vale più del parere e che la virtù trova sempre il suo premio in se stessa, espresse in una forma così eloquente, fanno del ' Gorgia ', di questo ' cantico della giustizia ' una delle produzioni più interessanti della letteratura antica. Si narra che dopo averlo letto un agricoltore corintio abbandonasse i suoi poderi per farsi discepolo del filosofo; e Gorgia, tuttora vivo, quando il dialogo fu pubblicato, « pieno d'una dolorosa ammirazione per quest'opera che doveva sembrargli una violenta parodia della sua arte, esclamò, si dice: ' Atene ha generato un nuovo Archiloco!' Il dibattito sul valore ed anche sull'utilità dell'eloquenza durò de' secoli, e come punto di partenza prese sempre il dialogo platonico » (1). Nè a prima vista può non sorprendere il fatto che un giudizio

---

(1) Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. par Reymond (Lausanne, 1905) II 358 sg.

così severo, anzi così aspro, sull'arte del dire fosse formulato da uno scrittore che di quest'arte era egli stesso un maestro impareggiabile. Senonchè forse Platone avrebbe risposto — e in qualche punto mi pare vi accenni — che appunto perchè della retorica conosceva l'efficacia e ne vedeva le conseguenze, s'era indotto a combatterla con tanta vivacità nella forma in cui era intesa ed insegnata da' maggiori rappresentanti di essa al suo tempo. E, s'io non m'inganno, si potrebbe perfino dire che l'atteggiamento di sfida contro tutti e contro tutto, in cui Platone ci rappresenta il suo maestro, così da farne, com'è stato argutamente osservato, una specie di ' don Chisciotte dell'ideale ' (1), non si sottrarrebbe forse esso stesso all'accusa di retorico, se quelle sbalorditive affermazioni fossero messe sulla bocca d'un altro uomo, e non su quella di colui che, col contegno serbato durante la vita e dinanzi alla morte, aveva dato la miglior prova della serietà delle proprie convinzioni.

Certamente il ' Gorgia ' sotto il rispetto logico, come dal punto di vista storico lascia a desiderare non poco (2). Vi prevale un'intransigenza, un amore del paradosso e talvolta un'offesa alla logica ed in particolare alla verità, che rivelano la violenta passione, da cui era dominata l'anima, ancora giovanile, dello scrittore. Platone infatti compose probabilmente questo dialogo, quando aveva suppergiù una quarantina d'anni. Era tornato da' suoi lunghi viaggi in patria col proposito di dedicarsi all'insegnamento della filosofia, tenendosi lontano dalla vita pubblica che lo disgustava; e un tal proposito non poteva non attirare su lui le censure, fors'anche più che degli avversarî, degli amici, a' quali doveva parere inconcepibile che un uomo come lui, così nobile, così egregiamente dotato dalla natura, dovesse rinunziare a quel tenore di vita, che avrebbe potuto assicurare a lui ed alla sua parte potenza ed onori, per rincantucciarsi in un angolo a bisbigliare tra pochi gio-

---

(1) Arangio-Ruiz nella bella introduzione alla sua traduzione di questo dialogo (Firenze, Vallecchi, 1925) p. xviii.

(2) Gomperz, *op.* e *l. cit.* p. 359 sgg.

vanetti di cose che al pubblico parevano delle quisquilie. Queste censure dovevano esasperarlo; ed esasperarlo anche più dovevano non solo le condizioni politiche d'Atene, dove trionfavano la democrazia e i partigiani d'Ànito, ma gli attacchi ingenerosi e brutali, di cui s'era fatto eco il sofista e retore Polícrate (1), contro la memoria del filosofo, la cui tragica fine aveva lasciato nel suo animo una ferita insanabile. L'uomo migliore, com'è detto nel 'Fedone', anzi il più savio e il più giusto di quanti ne avesse conosciuti, era caduto vittima di quella educazione superficiale, di quel sapere falso e borioso, di quella intolleranza religiosa e politica, che della retorica demagogica e adulatrice s'erano valse per aizzargli contro la folla; e questa retorica osava ancora levar la voce contro di lui e contro chi si proponeva di calcarne le orme. Ciò spiega, se non giustifica del tutto, l'eccessiva vivacità del linguaggio e l'intemperanza di certi giudizî. Poteva un uomo come Platone, così devoto alla memoria del maestro, nel momento stesso in cui sceglieva il proprio indirizzo di vita, tollerare senza ribellarsi che la filosofia fosse giudicata un'occupazione da fannulloni, e il suo diletto maestro, il fondatore d'un'etica scientifica, considerato come il propugnatore d'una morale da schiavi? Giacchè probabilmente erano questi i giudizî che da più parti giungevano a' suoi orecchi. Polícrate, che certo parlava a nome di tutto un partito, aveva accusato Socrate d'aver reso gli Ateniesi ciarlieri e corrotti; Platone ribatte che la colpa ne risaliva a Pericle. Dei disastri, prodotti dalla guerra del Peloponneso, della feroce reazione a cui s'era abbandonata la minoranza oligarchica dopo la caduta d'Atene, moltissimi dovevano accagionare l'elegante figliuolo di Clinia, il bel giovane amato da Socrate, e poi Critia e Cármide, gli aristocratici congiunti di Platone, anch'essi familiari di Socrate; e Platone risponde che dei tanti mali che avevano prostrato Atene, costoro non erano stati se non complici, mentre gli autori veri erano da ricercare tra quei vecchi e ammi-

(1) Al libello di Polícrate, che non fu pubblicato prima del 394, rispose, com'è noto, anche Senofonte coi 'Memorabili'.

rati promotori d'un insano imperialismo, i quali avevano creduto di potere assicurare con mezzi esclusivamente materiali un predominio durevole d'Atene sul resto della Grecia. E la violenza del contrattacco rispondeva alla violenza dell'attacco.

In che tempo si finge avvenuta la conversazione che forma oggetto del ' Gorgia '? L'allusione alla morte recente di Pericle (finito di peste nel 429), il ricordo di Nicia (caduto nella spedizione di Sicilia del 415) come tuttora vivo, e l'età giovanile attribuita ad Alcibiade e a Demo di Pirilampe, lascerebbero supporre che Platone avesse inteso di fissarne la data all'incirca verso l'anno 427, nel quale Gorgia si recò per la prima volta ad Atene come ambasciatore della sua città di Leontini, e sorprese gli uditori con la forma affascinante della retorica siciliana. Ma altri particolari appaiono inconciliabili con questa assegnazione; così l'accenno ad Archelao, che non salì sul trono prima del 413, la recita dell' ' Antíope ' d'Euripide, non anteriore al 411, e la parte avuta da Socrate nella sua qualità di componente del Consiglio quasi certamente nel processo dei generali vittoriosi alle Arginuse, svoltosi nel 406. Ma, com'è noto, Platone non si preoccupò mai d'evitare certi anacronismi; e nel caso presente è lecito credere ch'egli avesse voluto lasciare indeterminato tanto il luogo quanto il tempo della pretesa conversazione, contentandosi di far supporre che essa si riattaccasse in qualche modo da vicino al ricordo dell'ambasciata di Gorgia.

Quanto alla data di composizione del dialogo, essa può all'incirca fissarsi verso il 386-85, subito dopo il ritorno di Platone da' suoi viaggi in Atene. Benchè i principî esposti nel ' Gorgia ' sieno sostanzialmente socratici, pure l'uso che vi si fa del vocabolo ' filosofia ' non più solo come ' amore e studio di sapienza ', ma come ' scienza del vero e del bene ' le cui affermazioni sono « avvinte da legami ferrei e adamantini », qualche accenno alla teorica delle idee, l'importanza assegnata alla matematica, come ad un modello di processo logico rigoroso, il ravvicinamento del mondo morale al fisico, considerati entrambi

come un cosmos retto dalle medesime leggi, il richiamo a concetti mistico-religiosi degli Orfici e la cognizione delle dottrine pitagoriche e in particolare di quelle professate da Filolao; attestano un ulteriore sviluppo nel pensiero del giovane filosofo, intorno al quale doveva essersi già raccolto un circolo di uditori che lo considerava un maestro (1). Queste considerazioni rendono plausibile l'ipotesi che il ' Gorgia ' sia da collocare dopo il gruppo dei dialoghi di carattere più prettamente socratico, quali, per esempio, l' ' Apologia ', il ' Critone ' (?), il ' Lachete ', il ' Cármide ', il ' Protagora ', ma prima forse dell' ' Eutífrone ' — che, così dal punto di vista artistico come dal punto di vista logico, pare che riveli un progresso nell'autore — nonchè certamente del ' Menone ' e del ' Fedro ', nei quali Platone, con una più serena e matura valutazione degli uomini e delle cose, ha corretto il giudizio troppo severo ed ingiusto su' grandi statisti ateniesi, e contrapposto alla retorica empirica un'arte del dire fondata sulle profonde e solide basi della dialettica e della psicologia (2).

---

(1) Cfr. l'edizione del ' Gorgia ' con note ted. di CRON-DEUSCHLE-NESTLE[5] (Leipzig, Teubner, 1909) p. 23, 15.

(2) Sull'anteriorità del ' Gorgia ' rispetto all' ' Eutifrone ', al ' Menone ' ed al ' Fedro ' cfr. GOMPERZ, *op.* e *t. cit.* p. 382 n. 2, 390 sgg., 433 sg.

GORGIA [1]

CALLICLE, SOCRATE, CHEREFONTE
GORGIA, POLO.

I. — *Cáll.* Alla guerra ed alla battaglia, Socrate, s'ha St. I
da partecipare, dicono, a codesto modo. p. 447

So. O perchè? Giungiamo forse in ritardo, e, come si suol dire, a festa finita?

Cáll. E che splendida festa! Gorgia ha terminato proprio in questo momento di esporci tante belle cose.

So. Il colpevole, Cállicle, eccolo qui: è Cherefonte, che ci ha costretti a trattenerci in piazza.

Cher. Non importa, Socrate; < io ho fatto il male >, ed io ci rimedierò. Gorgia è mio amico, e terrà una conferenza anche per noi, se vuoi, ora, o un'altra volta, se lo preferisci.

Cáll. O come, Cherefonte? Socrate desidera d'ascoltare Gorgia?

Cher. Se siamo qui per questo!

Cáll. Ebbene, quando credete di venire da me... Gorgia è mio ospite e terrà una conferenza apposta per voi.

So. Grazie assai, Cállicle. Ma sarebbe disposto a ragionare con noi? Giacchè io desidero di sentire da lui qual è il potere della sua arte, e che cosa egli professa ed insegna. Della sua valentia di conferenziere ci faccia mostra un'altra volta, come tu dici.

---

(1) Dal testo del Burnet, t. III (Oxford, 1903).

Cáll. Niente di meglio, Socrate, che domandarne a lui stesso. È stato questo uno dei punti della sua esposizione; egli, proprio or ora, invitava i presenti a interrogarlo su ciò che piacesse ad ognuno, e prometteva di rispondere su tutto.

So. Ecco una buona notizia. Cherefonte, domandaglielo.

Cher. Che cosa?

So. Chi sia.

Cher. Che vuoi dire?

So. Per esempio, se la sua professione fosse di fare delle scarpe, ti risponderebbe che è calzolaio. O non intendi ciò che voglio dire?

II. — *Cher.* Capisco, e gliene domanderò. Dimmi, Gorgia: è vero ciò che dice il nostro Cállicle, che prometti di rispondere a qualunque domanda?

448 *Gor.* È vero, Cherefonte. Lo dichiaravo appunto or ora, e soggiungo che da molti anni nessuno finora m'ha rivolto una domanda che mi riuscisse nuova.

Cher. Sicchè, Gorgia, potrai rispondere con la maggiore facilità.

Gor. Non dipende, Cherefonte, se non da te di mettermi subito alla prova.

Po. Ma sì, per Zeus! Però, Cherefonte, se vuoi, falla con me questa prova, perchè Gorgia mi pare anche un po' stanco. Ha appena finito di parlare a lungo.

Cher. O che, Polo? Senti di poter rispondere meglio di Gorgia?

Po. E cosa t'importa, purchè io ti risponda in modo da contentarti?

Cher. Difatti non m'importa; ma, poichè vuoi, rispondi.

Po. Domanda.

Cher. Eccomi. Se Gorgia fosse esperto di quella stessa arte di cui è esperto suo fratello Eródico (1),

---

(1) Quest'Eródico non è da confondere col suo omonimo da Selimbria anch'egli medico e famoso, citato altrove da Platone.

che nome a buon diritto gli daremmo? Non forse lo stesso che diamo al fratello?

Po. Certamente.

Cher. Chiamandolo perciò medico, gli daremmo il nome che gli spetta.

Po. Sì.

Cher. E se fosse esperto nell'arte d'Aristofonte d'Aglaofonte o del fratello di lui (1), come precisamente dovremmo chiamarlo?

Po. Pittore, evidentemente.

Cher. Orbene, poichè egli è esperto di un'arte, quale è questa? e come dovremmo chiamarlo per dargli il nome che gli spetta?

Po. O Cherefonte, ci sono nel mondo molte arti, che la pratica praticamente ha scoperte, giacchè la pratica fa sì che la nostra vita proceda con arte, e la mancanza della pratica, che proceda a caso (2). Di esse arti gli uomini si son prese, chi l'una chi l'altra, ciascuno a suo modo; e i migliori, le migliori. Gorgia è tra questi ultimi, e l'arte ch'e' coltiva la più bella di tutte.

III. — *So.* Mi pare, Gorgia, che Polo sia preparato benissimo nei discorsi. Ma la promessa fatta a Cherefonte non la mantiene.

Gor. E perchè, Socrate?

So. Perchè, se non erro, non risponde alla sua domanda.

Gor. E allora, se credi, interrogalo tu.

So. No; ma se volessi rispondere tu, ben più volentieri interrogherei te. Vedo infatti anche dalla sua risposta che Polo s'è occupato più di retorica, come la chiamano, che dell'arte di ragionare.

---

(1) Aglaofonte, nativo di Taso, e i suoi due figli Aristofonte e Polignoto erano una notissima famiglia d'artisti, di cui l'ultimo divenne il più celebre. Egli tra molti edifizî ornò la Lesche, specie di parlatorio o albergo, dei Cnidii a Delfi e la Stoa pecile o Portico dipinto ad Atene, con affreschi, uno de' quali celeberrimo rappresentava la battaglia di Maratona. Fiorì al tempo di Cimone e pe' suoi meriti ottenne la cittadinanza ateniese.

(2) Sono probabilmente le parole con cui cominciava la Τέχνη, l' 'Arte', ossia il trattato di retorica di Polo.

Po. E perchè, Socrate?

So. Perchè, Polo, mentre Cherefonte domanda in quale arte sia versato Gorgia, tu fai l'elogio della sua arte, come se qualcuno ne parlasse male, ma non hai risposto qual è.

Po. E non ho risposto forse che è la più bella di tutte?

So. Oh! senza dubbio. Ma nessuno ti domandava come fosse l'arte di Gorgia, ma quale, e che nome si dovesse dare a Gorgia. Cherefonte, ecco, ti aveva già indicato la via, e tu gli avevi anche risposto
449 egregiamente e in poche parole. E così ora di': qual è l'arte di Gorgia e il nome con cui dobbiamo chiamarlo? O piuttosto, Gorgia, dicci tu stesso con che nome ti si debba chiamare, e qual è l'arte di cui sei esperto.

Gor. La retorica, Socrate.

So. Dobbiamo dunque chiamarti retore?

Gor. E valente, Socrate, se vuoi chiamarmi, come dice Omero, quale mi glorio d'essere (1).

So. Ma lo voglio di certo.

Gor. Chiamami dunque così.

So. E diremo che sei capace di far tali anche altri?

Gor. È appunto ciò che professo, e qui ed altrove.

So. E saresti disposto, Gorgia, a continuare la discussione per via di domande e risposte, come ora stiamo facendo, e rimandare a poi i lunghi discorsi, come quello che Polo aveva cominciato a pronunziare? Però non venir meno alla promessa, ma compiaciti di rispondere in breve a ciascuna domanda.

Gor. Veramente, Socrate, vi sono risposte che non possono non richiedere un lungo discorso. Tuttavia cercherò d'essere quanto più breve è possibile. Giacchè, ancora, una delle cose che posso affermare gli è che nessuno è in grado di dire le medesime cose con meno parole di me.

So. È proprio quello che ci vuole, Gorgia. Dammi per ora un saggio appunto di questo: di brevi-

---

(1) Gorgia attenua scherzosamente questa esaltazione di se stesso con l'accenno ad una espressione omerica.

loquenza; un'altra volta me lo darai di magniloquenza.

Gor. Ma lo farò; e tu dovrai convenire di non aver mai sentito nessuno discorrere in modo più conciso di me.

IV. — *So.* Su dunque, poichè affermi d'essere esperto dell'arte retorica e capace d'insegnarla anche ad altri; dimmi qual è mai l'oggetto della retorica? L'arte del tessitore, per esempio, ha per oggetto la confezione degli abiti; non è così?

Gor. Certo.

So. E la musica, la composizione dei canti?

Gor. Sì.

So. Per Era, Gorgia, io ammiro le tue risposte, che non potrebbero essere più brevi di così.

Gor. Oh! per questo, Socrate, credo di poterti rispondere a modo.

So. Benone. E ora rispondimi così anche a proposito della retorica: di che mai essa è scienza?

Gor. Di discorsi.

So. Ma quali, Gorgia? Quelli forse che spiegano agli ammalati con qual regime possono guarire?

Gor. No.

So. La retorica dunque non ha per oggetto tutti i discorsi.

Gor. Oh! no.

So. Però essa, certo, rende abili a parlare.

Gor. Sì.

So. E quindi anche a pensare sulle cose di cui insegna a parlare?

Gor. E come no?

So. Ma quella, di cui or ora s'accennava: la medi- 450
cina, non rende forse abili a pensare e parlare degli ammalati?

Gor. Necessariamente.

So. Sicchè anche la medicina, a quanto sembra, ha per oggetto de' discorsi.

Gor. Sì.

So. E, s'intende, quelli concernenti le malattie?

Gor. Preciso.

So. E, credo, anche la ginnastica ha per oggetto de' discorsi: quelli sulla buona e cattiva condizione dei corpi?

Gor. Ma sicuro.

So. E così anche le altre arti, Gorgia: ciascuna ha per oggetto quei discorsi che si riferiscono a ciò di cui ciascuna si occupa.

Gor. È chiaro.

So. O dunque, perchè mai non dai nome di retoriche anche alle altre arti, che pure hanno per oggetto de' discorsi, se chiami retorica codesta che s'occupa appunto di discorsi?

Gor. Gli è, Socrate, che la conoscenza propria delle altre arti, s'esplica interamente, per così dire, in un lavoro manuale o in operazioni analoghe, laddove la retorica non produce nulla di simile, ma tutta la sua azione e il suo effetto si compie mediante discorsi. E però io dico che l'arte retorica ha per obietto de' discorsi, e son convinto di dir bene.

V. — *So.* Chi sa s'io ho capito che cosa vuoi intendere con ciò? Ma lo saprò meglio tra poco. Intanto rispondi: ci sono varie arti, non è vero?

Gor. Sì.

So. E tra tutte alcune consistono principalmente in una operazione, ed hanno poco bisogno della parola, altre non ne hanno punto bisogno, ma il loro fine possono raggiungerlo anche in silenzio, come la pittura, la scultura e molte altre. E queste sono quelle, che, a parer tuo, non hanno niente a che fare con la retorica. Non è così?

Gor. Hai colto, Socrate, perfettamente il mio pensiero.

So. E ce n'è poi delle altre, che raggiungono il loro fine esclusivamente per via di discorsi, e, per così dire, hanno poco o punto bisogno dell'opera, quali l'aritmetica, il calcolo (1), la geometria, l'arte del giuoco

(1) I Greci distinguevano l'aritmetica ' teoria de' numeri ' dalla logistica ' teoria del calcolo '.

al tavoliere (1) ed altre parecchie, delle quali alcune richiedono suppergiù tanti discorsi, quanti atti; altre molti di più; e di queste tutta l'opera e l'effetto si esplica interamente per via di discorsi. Una di queste, se ho ben capito, è quella che tu chiami retorica.

Gor. Verissimo.

So. Però io non penso che tu voglia chiamare retorica nessuna di queste, quantunque alla lettera tu abbia detto proprio così: che la retorica è l'arte che raggiunge il suo fine per mezzo del discorso. Sicchè qualcuno, desideroso di cavillare sulle parole, potrebbe obiettarti: « E così, Gorgia, tu dai all'aritmetica il nome di retorica? » Ma io non credo che tu chiami così nè l'aritmetica nè la geometria.

Gor. Perfettamente, Socrate; tu intendi il mio pen- 451
siero come va inteso.

VI. — *So.* Animo dunque! e completa la risposta alla mia domanda. Poichè la retorica si trova d'essere una di quelle arti, che si valgono soprattutto della parola, e poichè anche altre si trovano nell'identico caso; cerca di dirmi di che precisamente si occupi quest'arte la quale, assolvendo il suo compito coi discorsi, tu chiami retorica. Per esempio, se qualcuno a proposito d'una qualsiasi delle arti, di cui testè si parlava, mi chiedesse: « Socrate, che cosa è l'aritmetica? », io gli risponderei, come or ora tu: Una di quelle arti che raggiunge il suo fine per mezzo della parola. E se mi chiedesse per giunta: « Intorno a che? », io gli risponderei: Intorno al pari e al dispari, quanto sia grande ciascuno di essi. E se daccapo mi chiedesse: « In che consiste l'arte, che chiami calcolo? », gli risponderei che anch'essa è di quelle che raggiungono il loro fine interamente per mezzo della parola; e se mi chiedesse per dippiù: « Intorno a che »?, io, per servirmi della formula usata da chi propone qualche emendamento nell'Assemblea, gli direi: Per

(1) Corrispondente suppergiù alla nostra ' tavola reale '.

tutto il resto come sopra — giacchè il calcolo, non diversamente dall'aritmetica, s'occupa di pari e di dispari, ma ne differisce in quanto che il calcolo esamina in quale rapporto di quantità il pari e il dispari sieno ciascuno rispetto a sè, ed entrambi tra loro. E se uno m'interrogasse sull'astronomia, e quand'io gli avessi risposto che anch'essa raggiunge in tutto il suo fine mediante la parola, mi chiedesse inoltre: « Ma, Socrate, su che cosa vertono i discorsi dell'astronomia? », io direi: Sul moto degli astri, del sole e della luna, e sulla loro velocità rispettiva.

Gor. E diresti benissimo, Socrate.

So. Suvvia, a te ora, Gorgia: la retorica senza dubbio è di quelle arti che s'esplicano ed assolvono il loro compito mediante la parola. È così?

Gor. Proprio così.

So. Dimmi, dunque: intorno a che cosa? Qual è l'oggetto, al quale si riferiscono i discorsi di cui la retorica si vale?

Gor. Le più alte, Socrate, e le più importanti tra tutte le cose umane.

VII. — *So.* Ma, Gorgia, anche codesto è cosa su cui i pareri sono discordi, e non punto sicura. Credo infatti che tu abbia udito cantar nei simposî quello scolio (1), nel quale si enumerano i beni della vita e si canta: *Primo* tra' tutti è *l'esser sano*, secondo *l'esser bello*, e terzo, come dice l'autore dello scolio, la *ricchezza senza frode acquistata*.

Gor. Difatti l'ho udito; ma con ciò che vuoi dire?

452 *So.* Che se di colpo ti si parrasero dinanzi gli artefici di codesti beni, dei quali il poeta dello scolio canta l'elogio, vale a dire il medico, il maestro di ginnastica e l'uomo d'affari; e il medico per il primo dicesse: « Socrate, Gorgia t'inganna. Non è l'arte ch'egli professa quella che procaccia il maggior bene agli uomini,

(1) Lo scolio era una breve canzone destinata a cantarsi nei banchetti. Questo, a cui qui e altrove accenna Platone, si attribuiva ad Epicarmo o a Simónide da Ceo.

ma la mia »... s'io gli domandassi: E chi sei tu che parli così?, egli certo mi direbbe: « Medico ». E che cosa pretendi? Che il maggior bene sia quello prodotto dalla tua arte? « E come », probabilmente mi risponderebbe, « potrebbe non essere la sanità? E c'è per gli uomini un bene maggiore di questa? » E se dopo di lui il maestro di ginnastica dicesse: « Mi meraviglierei anch'io, Socrate, se Gorgia riuscisse a dimostrarti che la sua arte produca un bene maggiore di quello che io posso dimostrarti della mia », io gli direi: E tu, valentuomo, chi sei, e quale la tua opera? « Maestro di ginnastica », risponderebbe, « e la mia opera è di rendere belli e robusti i corpi umani ». E dopo il maestro di ginnastica l'uomo d'affari, che, suppongo, pieno di disprezzo per tutti gli altri: « Guarda, Socrate », direbbe, « se la ricchezza non ti sembri un bene maggiore di quello che può esser procurato da Gorgia o da un altro qualunque ». E noi gli diremmo: O come? Sei tu artefice d'un tal bene? « Senza dubbio ». E chi sei? « Uomo d'affari ». E che?, gli diremo; tu dunque giudichi la ricchezza il maggiore dei beni umani? « E come no? », risponderà. Eppure, gli diremmo, questo Gorgia ch'è qui sostiene che la sua arte produce un bene maggiore della tua. Ora è sicuro che dopo ciò egli domanderebbe: « E cos'è questo bene? Ce lo dica Gorgia ». Orsù, Gorgia, fa' conto che la domanda ti sia rivolta da costoro e da me, e rispondi che è ciò che, a parer tuo, costituisce il maggior bene per gli uomini e di cui tu professi d'esser l'artefice.

Gor. Quello, Socrate, che in realtà è il maggior bene; e tale da assicurare agli uomini la libertà e, insieme, a ciascuno il dominio sugli altri nella propria città.

So. Ma, di grazia, vuoi dirlo qual è codesto bene?

Gor. Io, per me, dico che è l'essere in grado di persuadere i giudici ne' giudizî, i consiglieri nel Consiglio, i cittadini nell'Assemblea come in ogni altra adunanza politica, quale che sia. E certo per questo potere tu avrai servo il medico, servo il maestro di ginnastica; e si vedrà che codest'uomo d'affari avrà

fatto gli affari per gli altri e non per sè, ma per te che possiedi l'arte della parola e il potere di persuadere la moltitudine.

VIII. — *So.* Ora finalmente mi pare, Gorgia, che tu mi abbia chiarito assai meglio che cosa intendi per retorica. S'io ho capito, tu dici che la retorica è artefice di persuasione, che la sua opera è tutta diretta a questo scopo, e che nel conseguirlo essa trova il suo compimento. O puoi dire che il potere della retorica vada oltre quello di far nascere la persuasione nell'animo degli uditori?

Gor. Oh! no, Socrate; e mi pare che tu l'abbia definita con precisione: è proprio in questo tutta la sua importanza.

So. Ebbene, Gorgia, stammi a sentire. Sappi ch'io sono convinto che se c'è altri che discuta col proposito di capir bene ciò che forma l'oggetto della discussione, io sono tra questi; e ritengo che sia lo stesso di te.

Gor. Che vuoi dire, Socrate?

So. Te lo spiego subito. Io, sappilo, non riesco ad intendere quale sia la persuasione che, secondo te,
453 nasce dalla retorica, nè su che cosa. Ciò non vuol dire ch'io non sospetti quale tu credi che sia e su che; pure ti domanderò quale, a parer tuo, sia codesta persuasione nascente dalla retorica, e su che cosa. E perchè mai, pur sospettandolo, desidero sentirlo da te, e non lo dico io stesso? Non per mettere a prova te, ma nell'interesse della discussione, affinchè proceda in modo da non lasciarci il minimo dubbio su ciò di cui si discute. E rifletti se non ti pare ch'io abbia ragione di rivolgerti ancora qualche domanda. Per esempio, s'io ti chiedessi a che classe di pittori appartenga Zeusi (1), e tu mi rispondessi che è pittore di figure, non avrei ragione di chiederti di quali figure e dove?

Gor. Senza dubbio.

(1) Il grande pittore, nativo d'Eraclea nell'Italia meridionale, emulo di Parrasio da Efeso.

So. Perchè, certo, ci sono tanti altri pittori, che dipingono tante altre figure?

Gor. Sì.

So. Se invece a dipingere non ci fosse che Zeusi, in questo caso avresti risposto benissimo?

Gor. E come no?

So. Dimmi dunque anche della retorica: pare a te che solo la retorica produca una persuasione, o anche altre arti? Voglio intendere questo: chi insegna una cosa qualunque, persuade ciò che insegna, o no?

Gor. Ma non c'è dubbio, Socrate: è proprio quello che soprattutto fa.

So. E, tornando alle arti, di cui dianzi si parlava, l'aritmetica e il maestro d'aritmetica non c'insegna tutto quello che concerne i numeri?

Gor. Sicuro.

So. E quindi anche persuade?

Gor. Sì.

So. Cosicchè artefice di persuasione è anche l'aritmetica?

Gor. È chiaro.

So. E perciò, se qualcuno ci domanda di quale persuasione e su che cosa, noi forse gli risponderemo che è quella da cui impariamo la quantità del numero,
pari o dispari che sia. E così anche delle altre arti, 454
or ora accennate, noi possiamo di tutte dimostrare che sono artefici di persuasione, e di quale, e su che. Non è vero?

Gor. Sì.

So. Insomma, non la sola retorica è artefice di persuasione.

Gor. È vero.

IX. — *So.* Poichè dunque non la sola retorica produce codesto effetto, ma anche altre arti, non avremmo forse, come dianzi a proposito del pittore, il diritto di chiedere ancora al nostro interlocutore di quale persuasione e intorno a che la retorica è arte? O non pare a te giustificata questa nuova domanda?

Gor. Mi pare.

So. Dunque, Gorgia, rispondi, poichè a te pure sembra così.

Gor. Io dico, Socrate, che è artefice di quella persuasione che ha luogo ne' tribunali e nelle altre adunanze, come anche testè dicevo, e intorno a ciò che è giusto ed ingiusto.

So. Anch'io sospettavo che tu volessi parlare appunto di codesta persuasione e su codesto argomento, Gorgia; ma <ho voluto sentirlo da te>, affinchè tu non ti sorprenda, se di qui a poco dovrò interrogarti su una cosa che, mentre sembra chiara, dà pur luogo a qualche nuova interrogazione da parte mia. Come dicevo, io t'interrogo pel desiderio che la discussione proceda con ordine, non già per mettere a prova te, ma perchè non ci si abitui, a furia di supposizioni, a cercare vicendevolmente di furarci in precedenza le nostre idee, e perchè tu completi, come hai in mente, ciò che ti proponi di dire.

Gor. E mi pare che tu faccia benissimo, Socrate.

So. Orsù, dunque, esaminiamo ancora questo. C'è qualche cosa che chiami *sapere*?

Gor. Sicuro.

So. E qualche cosa che chiami *credere*?

Gor. Certo.

So. E paiono a te lo stesso il sapere e il credere, la scienza e la credenza, o cose diverse?

Gor. Diverse, a parer mio, Socrate.

So. Difatti hai ragione; e lo intenderai di qui: che se qualcuno ti chiedesse: « Ammetti, Gorgia, che ci sia una credenza falsa ed una vera? », tu, com'io suppongo, risponderesti di sì.

Gor. Certo.

So. E che? c'è forse una scienza falsa ed una vera?

Gor. Per nulla.

So. Sicchè è manifesto che < sapere e credere > non sono la stessa cosa.

Gor. È vero.

So. Eppure una persuasione c'è così in quelli che sanno come in quelli che credono?

Gor. Certo.

So. E vuoi che si pongano due specie di persuasione, l'una che ci dà la credenza senza il sapere, l'altra che ci dà la scienza?

Gor. Sicuro.

So. Ora, la retorica quale delle due persuasioni produce e nei tribunali e nelle altre adunanze sul giusto e sull'ingiusto? quella da cui nasce il credere senza il sapere, o quella da cui nasce il sapere?

Gor. È evidente, Socrate: quella da cui nasce il credere.

So. Sicchè la retorica, pare, è artefice d'una per- 455
suasione, atta a farci credere, ma non ad istruirci sul giusto e sull'ingiusto.

Gor. Sì.

So. E per conseguenza nemmen l'oratore è in grado d'istruire nè i tribunali nè le altre adunanze sul giusto e sull'ingiusto, ma soltanto atto a produrre una persuasione. E difatti in breve tempo non potrebbe insegnare ad una folla delle cose così gravi.

Gor. Non sarebbe davvero possibile.

X. — *So.* Ed ora, animo! vediamo che cosa mai diciamo della retorica. Quanto a me, io non riesco ancora a rendermi ben conto di ciò che devo dirne. Allorchè nella città ha luogo un'adunanza per la scelta di medici o d'ingegneri navali o di artefici di qualsiasi altra specie, non è forse vero che in quel caso l'oratore non avrà nessun consiglio da dare, giacchè evidentemente in ciascuna di queste scelte si dovrà scegliere il più esperto nell'arte? E neppur quando si tratti di costruire mura o porti o arsenali; ma sceglierà degli architetti; e nemmen quando si delibererà sull'elezione d'un generale, sull'ordine con cui marciare contro i nemici e sull'occupazione di certi posti; ma in tal caso il consiglio spetterà a' competenti di cose guerresche, e non ai cultori di retorica. Che ne pensi, Gorgia? Poichè tu stesso ti professi oratore e capace di render tali anche altri, non c'è di meglio che rivolgersi a te per informarsi di ciò che si riferisce alla tua arte. Fa' conto ch'io ora m'adoperi anche nel tuo interesse.

Chi sa che tra questi, che assistono alla nostra discussione, non vi sia qualcuno che aspiri a divenir tuo scolaro, com'io m'avvedo che ce n'è alcuni, ed anche parecchi, i quali forse non hanno il coraggio d'interrogarti. Fa' conto dunque che, quand'io t'interrogo, è come se anche costoro ti domandassero: « Che ci guadagneremo, Gorgia, a seguire le tue lezioni? Su quali argomenti saremo noi in grado di dar consigli alla città? sul giusto soltanto e sull'ingiusto, o per dippiù su quelle cose a cui Socrate accennava or ora? ». Provati dunque a risponder loro.

Gor. Ma io, Socrate, mi proverò di svelarti in modo chiaro tutto intero il potere della retorica, poichè tu m'hai messo egregiamente sulla via. Tu sai certo che questi arsenali e mura e porti d'Atene furono costruiti su consiglio in parte di Temistocle, in parte di Pericle, ma non già degli artefici.

So. Di Temistocle, Gorgia, l'ho sentito rammentare. Quanto a Pericle, lo udii io stesso, allorchè ci consigliò d'elevare il muro di mezzo (1).

456 *Gor.* Sicchè, Socrate, vedi da te che, quando almeno si tratta di prendere un partito sulle cose di cui parlavi, sono gli oratori, che consigliano e fanno trionfare in questi casi il loro parere.

So. Ma è appunto, Gorgia, perchè mi meraviglio di questo, che ti vado interrogando da un pezzo sul potere della retorica. A considerarlo così, questo potere, nella sua grandezza, mi pare quasi divino.

XI. — *Gor.* E se sapessi tutto, Socrate, <riconosceresti> che la retorica abbraccia, sto per dire, e domina tutte le arti. E te ne addurrò una prova decisiva. Molte volte nel passato io proprio ebbi occasione di visitare, insieme con mio fratello ed altri medici, qualche ammalato che non voleva nè bere la medicina nè prestarsi all'applicazione del ferro o del fuoco. Al medico non riusciva di persuaderlo; ebbene, riuscì a me, non con altr'arte che con la retorica. Ed affermo inoltre che,

(1) Un braccio delle ' lunghe mura che univano Atene al suo porto.

se in una qualsiasi città si trovassero a fronte un oratore ed un medico, e convenisse gareggiare col vivo della voce, o nell'Assemblea o in qualunque altra adunanza, chi de' due s'avesse a scegliere per medico; il medico rimarrebbe affatto nell'ombra, e sarebbe invece eletto colui che ha il talento della parola, ove ci si mettesse d'impegno. Parimenti, se venisse in gara con qualsivoglia altro artefice, l'oratore, a preferenza d'ogni altro, riuscirebbe a farsi prescegliere, giacchè non v'è argomento su cui un uomo esperto di retorica non possa parlare in modo più persuasivo di ogni altro artefice, chiunque sia, davanti ad una folla; tale e tanta è la potenza dell'arte. Ciò nonostante, Socrate, della retorica conviene servirsi come d'ogni altro mezzo di lotta. Certo anche d'ogni altro mezzo siffatto uno non deve servirsi contro tutti a questo scopo: che, divenuto pugilatore o pancratiaste o schermitore valente, possa sopraffare amici e nemici; non perciò ha il diritto di prendere a pugni o ferire o uccidere gli amici. Nè, d'altra parte, per Zeus, se uno, perchè ha frequentato con assiduità la palestra e vi si è fatto robusto di corpo ed abile nel pugilato, batte poi il padre e la madre, e altri de' suoi parenti o amici; nemmeno per questo è giusto prendere in odio i maestri di ginnastica e di scherma, ed espellerli dalla città. Costoro difatti avevano insegnato l'arte ai loro allievi perchè se ne servissero secondo giustizia contro i nemici e i sopraffattori, per difesa, non per offesa, mentre gli allievi, falsandone l'intento, si servono non rettamente del loro vigore e dell'arte acquistata. Non dunque 457
gl'insegnanti sono malvagi, nè tanto meno si può farne responsabile l'arte, o dirla malvagia per questo; ma colpevoli, secondo me, sono coloro che non se ne servono in modo retto. Lo stesso ragionamento è applicabile anche alla retorica. L'oratore è, sì, in grado di parlare contro tutti e su tutto, così da riuscire, insomma, più d'ogni altro capace di persuadere le moltitudini di qualunque cosa gli garbi; ma non ha il diritto di portar via la riputazione ai medici o agli altri professionisti solo perciò che ha potere di farlo.

Al contrario egli deve secondo giustizia servirsi della retorica, come d'ogni altro mezzo di lotta. Che se uno, divenuto abile nel parlare, si valga poi di questa forza e di quest'arte per commettere delle ingiustizie, non per questo s'ha da odiare chi gli fu maestro, ed espellerlo dalla città. Questi gli comunicò l'arte perchè se ne servisse a un fine giusto; egli ne fa un uso affatto contrario. Chi dunque non se ne serve rettamente, merita di essere odiato, espulso ed anche ucciso, non già chi gli fu maestro.

XII. — *So.* Io credo, Gorgia, che anche tu abbia preso parte a molte dispute e notato suppergiù come non sia facile che gli avversarî comincino dall'intendersi bene sugli argomenti, di cui si sieno messi a discutere, e si lascino da buoni amici, dopo d'essersi istruiti ed ammaestrati a vicenda. Invece, ove ci sia qualche punto controverso, e l'uno sostenga che l'altro non s'è espresso bene e chiaramente, perdono la calma, e s'immaginano, ciascuno, d'essere contradetti per un sentimento d'invidia, sicchè la discussione diviene piuttosto una contesa, che una via per chiarire l'argomento di cui si ragiona. E alcuni anzi finiscono per separarsi nel modo più disgustoso, dopo d'essersi scambievolmente oltraggiati, e aver detto e udito delle offese personali così gravi, che anche i presenti si pentono d'essersi degnati d'ascoltare della gente simile. E perchè questa osservazione? Perchè mi pare che ora tu dica delle cose non in tutto coerenti e consone con ciò che prima dicevi della retorica. E temo che, s'io prendo a redarguirti, tu possa supporre ch'io mi ostini, non pel desiderio che si chiarisca il punto di cui discutiamo, ma per leticare con te. Se perciò tu sei di quelle persone che la pensano come
458 me, io t'interrogherò volentieri; se no, ci rinunzio. E di quali persone son io? Di quelle che si lasciano volentieri confutare. se dico qualche cosa non vera, e confutano volentieri se altri dica cosa non vera; insomma, di quelle che provano non minor piacere nell'essere confutate che nel confutare. Anzi io stimo che l'esser convinto d'errore è per un uomo un bene tanto

più grande, quanto più grande è l'essere egli stesso liberato dal maggiore dei mali, che liberarne un altro. In effetti io credo che per un uomo non ci sia un male altrettanto grave, quanto quello di avere una opinione falsa sull'argomento di cui ragioniamo. Se tu sei dello stesso sentimento, continuiamo a discutere; se poi credi preferibile smettere, diciamo addio alla nostra conversazione, e finiamola.

Gor. Ma io pure, Socrate, ho coscienza d'essere uno di quelli che tu ci hai ritratti. Tuttavia bisogna avere qualche riguardo anche per questi che ci ascoltano. Giacchè, anche prima del vostro arrivo, io avevo tenuto loro una lunga conferenza; ed ora forse andremo troppo in là, se continueremo ancora a discutere. Sarà dunque opportuno sentire anche il loro avviso, per non trattenerne alcuni che avessero già altri impegni.

XIII. — *Cher.* Ma non sentite voi stessi, Gorgia e Socrate, dal brusio di tutti costoro, il desiderio che hanno di udirvi, se vi decidete a parlare? Quanto a me, io mi auguro che non mi capiti mai nulla di tanto grave, da dover rinunziare ad una conversazione così interessante e così ben condotta per attendere a qualcosa di più urgente.

Cáll. Per gli dei, Cherefonte, hai ragione. Anch'io ho assistito a tante conversazioni, ma non credo d'aver mai goduto come ora. Sicchè, per conto mio, mi fareste un vero regalo, s'anche voleste continuare a discutere fino a stasera.

So. Per me, Cállicle, non ho nulla in contrario, purchè Gorgia lo voglia.

Gor. A questo punto, Socrate, da parte mia sarebbe indecoroso se mi rifiutassi di seguitare, dopo d'avere io stesso dichiarato d'esser pronto a rispondere a chiunque su qualunque punto mi si volesse interrogare. Se dunque piace a costoro, riprendi pure la discussione e domandami ciò che credi.

So. Dunque ascolta, Gorgia, che cosa mi ha sorpreso nelle tue parole. Forse tu hai detto bene, e son io che non ho inteso bene. Tu, come affermi, sei in

grado di educare all'arte della parola chi sia disposto a seguire i tuoi insegnamenti?

Gor. Sì.

So. Vale a dire, puoi far di lui uno che sia capace di parlare davanti ad una folla in modo convincente di qualsiasi soggetto, non già insegnando, ma persuadendo?

459 *Gor.* Sicuro.

So. E aggiungevi che, anche nel campo della medicina, l'oratore riuscirà a persuadere meglio del medico.

Gor. Lo dicevo difatti; dinanzi, badiamo, ad una folla.

So. E questo: dinanzi ad una folla, significa dinanzi agl'ignoranti? Giacchè, certo, davanti a' competenti l'oratore non sarà più del medico adatto a persuadere.

Gor. È vero.

So. Cosicchè, se realmente è più del medico adatto a persuadere, diventa adatto a persuadere più di chi sa?

Gor. Senza dubbio.

So. Pur non essendo medico; non è così?

Gor. Appunto.

So. Però chi non è medico non sa le cose che il medico sa.

Gor. Evidentemente.

So. E quindi chi non sa dinanzi a quelli che non sanno sarà, più di chi sa, adatto a persuadere, dal momento che l'oratore è più del medico adatto a persuadere. Non è questa la conseguenza, o un'altra?

Gor. No, no, lì è proprio questa.

So. Sicchè, anche rispetto alle altre arti, la condizione dell'oratore e della retorica sarà la stessa: nessun bisogno di conoscere la natura vera delle cose; basta avere escogitato qualche mezzo di persuasione, per cui agli occhi di chi non sa s'abbia l'apparenza di sapere più di chi sa.

XIV. — *Gor.* E non è forse, Socrate, una grande agevolazione il non dovere apprendere le altre arti, ma questa sola, per non cederla in nulla ai competenti?

So. Se per essere in una condizione simile l'oratore
la ceda, o no, agli altri, lo esamineremo tra poco, ove
il nostro ragionamento lo esiga. Per ora esaminiamo
prima questo: rispetto al giusto e all'ingiusto, al brutto
e al bello, al buono e al cattivo, l'oratore si trova egli
nell'identica condizione, come rispetto al salubre e a
ciò che forma oggetto delle altre arti: di non sapere,
cioè, che cosa sia buono o cattivo, bello o brutto,
giusto o ingiusto, e di possedere soltanto un mezzo di
persuasione tale, da sembrar di sapere, egli che non
sa, davanti a quelli che non sanno, più di chi sa? O
è necessario che sappia ed abbia già acquistato cogni-
zione di codeste cose chi si reca da te per apprendere
la retorica? E se le ignora, tu, maestro di retorica —
pur non insegnandogli nessuna di esse perchè non è
tuo compito — farai ciò nonostante in modo che egli,
che codeste cose non sa, dinanzi ad una folla abbia
l'aria di saperle, e sembri valente senza esserlo? O
non potrai punto insegnargli la retorica, ov'egli in
precedenza non sappia il vero intorno a codesti argo-
menti? O che pensi di tutto ciò, Gorgia? In nome di 460
Zeus, parla, come or ora hai promesso, svelandomi in
che consista il potere della retorica.

Gor. Ma io credo, Socrate, che se mai non le sappia, anche codeste cose le imparerà da me.

So. Un momento! Tu dici benissimo: ove tu debba fare di qualcuno un uomo esperto di retorica, è necessario ch'egli conosca il giusto e l'ingiusto, sia che l'abbia imparato prima, sia che più tardi lo impari da te.

Gor. Senza dubbio.

So. Ebbene, chi ha imparato l'architettura è architetto, o no?

Gor. Sì.

So. E chi la musica, musicista?

Gor. Sì.

So. E chi la medicina, medico? E così, in generale, per le altre arti: chi ha imparato ciascuna di esse è quale essa lo rende?

Gor. Appunto.

So. Così anche, per la stessa ragione. chi ha imparato il giusto sarà giusto?

Gor. Appunto.

So. E il giusto opera secondo giustizia?

Gor. Sì.

So. Necessariamente dunque chi è esperto di retorica sarà giusto, e il giusto non vorrà che operare secondo giustizia?

Gor. Pare almeno.

So. E perciò l'uomo giusto non vorrà mai commettere ingiustizie.

Gor. Necessariamente.

So. Dal che segue che l'oratore sarà necessariamente giusto.

Gor. Sì.

So. E per conseguenza non vorrà mai commettere ingiustizie.

Gor. Pare di no.

XV. — *So.* E ti rammenti d'aver detto poco fa che, come non bisogna prendersela coi maestri di ginnastica, nè espellerli dalle città, se il pugilatore si serve del pugilato e se ne serve ingiustamente ed è ingiusto, così pure, se anche l'oratore si serve ingiustamente della retorica, non bisogna farne responsabile chi gliela insegnò, nè espellerlo dalla città, ma chi commette l'ingiustizia e non si serve della retorica come dovrebbe. S'è detto così, o no?

Gor. S'è detto.

So. Ed ora questa medesima persona, l'oratore, ci risulta incapace di commettere ingiustizie. Non è vero?

Gor. Sì.

So. E da principio, Gorgia, si diceva che la retorica ha per oggetto de' discorsi, non già sul pari e sul dispari, ma sul giusto e sull'ingiusto. È vero?

Gor. Sì.

So. E perciò, mentre tu lo dicevi, io supponevo che la retorica non potesse mai essere una cosa ingiusta, dacchè i suoi discorsi riguardano sempre la giustizia.
461 Ma quando un po' dopo t'ho sentito dire che l'oratore

può servirsi della retorica anche in modo ingiusto, ne son rimasto sorpreso; e poichè mi pareva che nelle tue parole ci fosse contradizione, ho osservato che, se tu, al pari di me, consideravi un guadagno l'esser convinto d'errore, valesse la pena di continuare la discussione; se no, era meglio smettere. Ed ora, procedendo nell'esame, ci si trova d'accordo — lo vedi anche da te — che l'oratore non può servirsi della retorica in modo ingiusto, nè voler commettere ingiustizie. E chiarire questo problema, così da rendersene ben conto, giuralcane, Gorgia, non è materia d'una breve conversazione.

XVI. — *Po.* Ma che, Socrate? Anche tu davvero pensi della retorica quello che ora dici? O credi, perchè Gorgia t'ha, per una specie di vergogna, conceduto che l'oratore debba conoscere anche e il giusto e il bello e il buono, e che, ove mai qualcuno si presentasse a lui senz'averne cognizione, e' glielo insegnerebbe, e poi per questa concessione s'è in certo modo contradetto — ciò di cui ti compiaci — dopo che tu stesso gli hai preparato la trappola con le tue domande?... Perchè credi tu sul serio che ci sia al mondo uno, il quale confessi di non sapere che cosa sia il giusto, e non essere in grado d'istruirne altri? Ma ricorrere nella discussione a codesti mezzucci non è da persona per bene, Socrate (1).

So. O bellissimo Polo, ma gli è appunto per questo che ci procuriamo degli amici e de' figliuoli, perchè, quando, invecchiando (2), noi facciamo qualche passo falso, voi, più giovani, standoci accanto, possiate sorreggerci nella vita e correggere i nostri atti e le nostre parole. E se ora io e Gorgia ne' ragionamenti siamo sdrucciolati, tu che ci stai accanto sorreggici e correggici; ne hai tutto il diritto. E però, se qualcuna

---

(1) Le parole, con cui Polo rientra nella discussione, sono nel testo piene d'anacoluti, che caratterizzano la prosunzione e l'impetuosità del giovane retore, ma che non si possono render bene nella versione.

(2) Gorgia era nato verso il 483 a. C., Socrate verso il 471; sicchè nel tempo in cui verosimilmente s'immagina avvenuta la conversazione l'uno doveva avere più di 57 anni, l'altro più di 45.

delle precedenti concessioni ti pare che non si sia concessa a ragione, qualunque sia, io son pronto a ritrattarla, purchè tu mi ti guardi da una sola cosa.

Po. E quale?

So. Purchè tu, Polo, raffreni quel profluvio di parole, a cui avevi cominciato ad abbandonarti.

Po E che? Non mi sarà permesso di dire tutto quello che voglio?

So. Certamente ti si farebbe un grave torto, mio ottimo Polo, se, giunto ad Atene, dove più che in ogni altro luogo dell'Ellade tutti godono della maggior libertà di parola, tu fossi qui il solo ad esserne privato. Ma d'altronde rifletti: se tu ti abbandoni a lunghi discorsi, e ti rifiuti di rispondere a ciò che ti si domanda, non sarei allora io che soffrirei a mia volta un torto, ove non mi fosse permesso d'andarmene via,
462 senza fermarmi a sentirti? Se dunque l'argomento, di cui si discorre, ha qualche interesse per te, e vuoi rimetterlo in piedi tu, come dicevo or ora; ritornando su qualsiasi punto, a tua volta col domandare e rispondere, come facevamo io e Gorgia, confuta e lasciati confutare. Senza dubbio ti vanti anche tu di saperne quanto Gorgia; o no?

Po. Io sì.

So. E così anche tu inviti chicchessia ad interrogarti, quando voglia, su qualunque punto, dichiarandoti pronto a rispondere?

Po. Sicuro.

So. E ora delle due cose scegli quella che preferisci: interroga o rispondi.

XVII. — *Po.* Accetto. Rispondimi, Socrate: poichè Gorgia t'è parso impacciato nel definire la retorica, di' tu che cosa ne pensi.

So. Tu mi domandi, è vero?, che specie d'arte, secondo me, sia?

Po. Appunto.

So. Se devo dirti la verità, Polo, a me pare che non sia addirittura un'arte.

Po. Ma allora che cosa ti pare che sia?

So. Quello donde tu affermi che nasca l'arte nel tuo scritto che ho letto di recente (1).

Po. E come la definisci?

So. Per conto mio, una pratica.

Po. La retorica dunque ti pare una pratica?

So. A parer mio sì, salvo che tu non sia d'un altro avviso.

Po. E indirizzata a quale scopo?

So. A procurar favore e diletto.

Po. E non ti pare che sia una bella cosa la retorica, se può procurar favore agli uomini?

So. E che, Polo? Hai forse già saputo da me ciò ch'io penso ch'essa sia, per passar subito a chiedermi se non mi paia bella?

Po. E non ho forse già saputo che tu la definisci suppergiù una pratica?

So. Ebbene, poichè tu apprezzi il favore, vuoi rendermi un piccolo favore?

Po. Ma certo.

So. Domandami ora che arte è, secondo me, la culinaria.

Po. Prontissimo: che arte è?

So. Non è punto un'arte, Polo.

Po. Ma che è allora? Di' su.

So. Ecco: una pratica.

Po. Indirizzata a che? Di' su.

So. Pronto: a procurar favore e diletto.

Po. Sicchè la retorica e la culinaria sono la stessa cosa?

So. Ma niente affatto. Soltanto fanno parte dello stesso genere d'occupazione.

Po. E di quale, a parer tuo?

So. Non vorrei che il dire la verità riuscisse troppo inurbano; ed esito per riguardo a Gorgia, affinchè non sospetti ch'io voglia prendermi gioco della disciplina
ch'egli coltiva. Per me, se la retorica che Gorgia pro- 463
fessa è questo, io non lo so, giacchè dalla discussione precedente non è risultato chiaro che cosa egli pensa

1) Nuovo accenno al trattato di Polo.

che sia. Quella che io chiamo retorica è parte di una cosa che non è punto tra le cose belle.

Gor. E di che cosa, Socrate? Dillo, senz'alcun ritegno per me.

XVIII. — *So.* Secondo me, dunque, Gorgia, la retorica è un'occupazione che con l'arte non ha nulla di comune, ma è esercizio d'uno spirito sagace, ardito, e per natura abile a mettersi in rapporto con la gente Io la chiamo, in sostanza, adulazione (1). E rientra in un genere d'occupazioni che consta di parecchie parti, di cui una è la culinaria, che si considera un'arte, ma, secondo il mio modo di vedere, non è che una pratica, un esercizio. Ed una specie dell'adulazione è per me anche la retorica, come la toeletta e la sofistica. Sono insomma quattro parti, con quattro oggetti distinti. Ed ora, se Polo vuole interrogarmi, interroghi pure. Egli non sa ancora qual parte dell'adulazione rappresenti per me la retorica; e poichè non s'è avvisto che la mia risposta non è compiuta, mi chiede senz'altro se io non la stimi una cosa bella. Io invece non gli risponderò s'io la tenga per bella o brutta, prima d'avergli risposto che cosa è; chè non sarebbe giusto, Polo. Se però vuoi saperlo, chiedimi qual parte dell'adulazione è, secondo me, la retorica.

Po. Ebbene, te lo domando. E tu rispondimi: che parte è?

So. E capirai la mia risposta? La retorica è, a parer mio, il simulacro d'una parte della politica.

Po. E così, la stimi tu bella, o brutta?

So. Secondo me, è brutta, giacchè io chiamo brutte le cose cattive, visto che devo risponderti come se tu già conoscessi il mio pensiero.

Gor. Per Zeus, Socrate, ma non capisco neppur io ciò che vuoi dire.

So. Ed è naturale, Gorgia, giacchè non ancora ho

(1) « Il concetto greco dell'adu azione è più ampio del nostro, e comprende tutto ciò che mira a blandire e far piacere piuttosto che a giovare » (Zambaldi).

parlato chiaro. Però il nostro Polo è giovane e focoso (1).

Gor. Ma lascia da parte lui, e spiega a me in che senso tu dica che la retorica è simulacro d'una parte della politica.

So. M'ingegnerò di chiarire ciò che a me pare sia
la retorica. E se mai non è questo, il nostro Polo mi
confuterà. C'è qualche cosa che chiami corpo, e qualche 464
altra che chiami anima?

Gor. E come no?

So. E pensi tu che ci sia uno stato di sanità così dell'uno come dell'altra?

Gor. Sicuro.

So. E ancora, che questa condizione possa essere apparente, ma non reale? Per esempio, molti hanno un corpo in apparenza sanissimo, e nessuno s'avvedrebbe che non è così, salvo che non fosse un medico o un maestro di ginnastica.

Gor. È vero.

So. Ora io dico che nel corpo come nell'anima c'è tal cosa che fa parer l'uno e l'altra in buone condizioni, senza che per questo esse sieno realmente tali.

Gor. Così è.

XIX. — *So.* Orbene, vedrò, se mi riesce, di spiegarti meglio il mio pensiero. Poichè corpo ed anima sono due cose distinte, due sono le arti che le riguardano. Quella che si riferisce all'anima, io la chiamo politica; quella invece che al corpo, non so designartela così con un nome solo; ma benchè la cura del corpo sia unica, pure io vi distinguo due parti, di cui l'una la chiamo ginnastica, l'altra, medicina. Nel campo della politica poi, io alla ginnastica contrappongo la legislazione e alla medicina l'amministrazione della giustizia. E queste coppie, la medicina e la ginnastica da un lato, la legislazione e l'amministrazione della giustizia dall'altro, dacchè si riferiscono al medesimo oggetto,

(1) Allusione al nome di Polo, che, come nome comune (πῶλος), vuol dire ' puledro '.

hanno, ciascuna, molti punti di contatto fra loro, ma differiscono pure in parecchi altri. E poichè sono quattro arti, e si propongono come scopo costante le une il meglio possibile del corpo, le altre, dell'anima; l'adulazione, che se n'è avvista — non per scienza, ma per una specie d'intuito — si suddivise essa stessa in quattro rami, e insinuandosi sotto ciascuna di quelle quattro arti, dà ad intendere d'esser quella sotto cui s'è insinuata; e, mentre non si cura punto del bene, con l'attrattiva del dilettevole adesca la stoltezza e l'inganna, sicchè acquista la parvenza d'una cosa di grandissimo pregio. Così, dunque, la culinaria s'insinuò al disotto della medicina, e si dà l'aria di conoscere le vivande migliori per il corpo; talchè, ove avessero a discutere, in presenza di ragazzi o d'uomini altrettanto irragionevoli quanto i ragazzi, medico e cuoco, chi dei cibi conosca meglio le qualità buone e le cattive, se il medico o il cuoco; il medico certamente morrebbe di fame. Questa, dunque, io la chiamo adulazione; e dico
465 che è una brutta cosa, Polo — e lo dico proprio a te — perchè ha di mira il diletto a scapito del bene. E affermo che non è arte, ma pratica; giacchè a colui a cui offre le cose che offre non può render ragione della loro natura, e quindi nemmeno addurre la causa per cui offre ciascuna di esse. Ora, io non chiamo arte una cosa irrazionale; e se hai da farmi qualche obiezione, son pronto a rendertene ragione.

XX. — L'adulazione, dunque, in fatto di cibi, s'è annidata, come dicevo, al disotto della medicina. Nello stesso modo al disotto della ginnastica la toeletta, pratica viziosa, frodolenta, ignobile, indegna d'un uomo libero, che per via di trucchi, di colori, di lisciature e d'abbigliamenti inganna così, che la gente, rivestendosi d'una bellezza che non le appartiene, trascura quella che le è propria, e che è procurata dalla ginnastica. E per non tirarla in lungo, ti dirò, come i geometri — ed ora forse puoi intendermi — che, come la toeletta sta alla ginnastica, così la sofistica alla legislazione, e come la culinaria alla medicina, così la retorica all'am-

ministrazione della giustizia. Tali, dico, sono le loro differenze naturali; ma poichè si trovano accanto, si confondono insieme e s'applicano ai medesimi oggetti sofisti ed oratori, senza sapere quale sia il loro compito particolare, nè essi medesimi rispetto a sè, nè gli altri rispetto ad essi. E in effetti, se l'anima non comandasse al corpo, ma questo a se stesso, nè scorgesse e distinguesse la differenza tra la culinaria e la medicina, ma dovesse giudicarne il corpo da sè, stimandole dai piaceri che gli procurano, si verificherebbe su larga scala, mio caro Polo, ciò che dice Anasságora — e di questo tu te ne intendi — che tutte le cose si confonderebbero insieme (1), senza che si potesse discernere quel che spetta alla medicina, all'igiene ed alla cucina. Tu devi così aver inteso quel ch'io penso della retorica: essa è per l'anima ciò che la cucina è per il corpo. Forse ho fatto qualcosa che non dovevo, sciorinandoti un lungo discorso dopo d'averlo vietato a te; ma tuttavia merito perdono perchè, quando ho parlato con brevità, tu non mi hai capito; non sapevi neanche profittare della mia risposta, ed avevi bisogno di spiegazioni. Se mai dunque anch'io, quando tu mi risponderai, mi troverò nella stessa difficoltà, parla tu pure a lungo; ma s'io saprò valermi delle tue risposte, 466
lascia ch'io me ne valga, com'è giusto. E ora, se puoi tu valerti di questa mia, fanne pure l'uso che credi.

XXI. — *Po.* A buon conto, che cosa affermi? che la retorica ti pare adulazione?

So. Ho detto che ne è soltanto una parte. Come va, Polo? Sei così giovane e così smemorato? E che sarà di te col passare degli anni?

Po. E ti par dunque che nelle città i buoni oratori sieno considerati con disprezzo come degli adulatori?

So. È una domanda che mi rivolgi, o il principio d'un discorso?

---

(1) Il libro 'Sulla natura' d'Anasságora da Clazómene, amico e contemporaneo di Pericle, cominciava appunto con le parole: « Insieme erano tutte le cose, infinite per numero e piccolezza ». Era il caos primitivo in cui più tardi, secondo quel filosofo, la Mente mise l'ordine.

Po. È soltanto una domanda.

So. Ebbene, a me pare che non sieno nemmen presi in considerazione.

Po. Oh, come? non presi nemmeno in considerazione? E non dispongono forse d'un grandissimo potere nelle città?

So. Nemmeno, se tu ammetti che il potere sia un bene per chi lo possiede.

Po. Ma sì che lo ammetto.

So. E allora, secondo me, tra' cittadini gli oratori son quelli che han meno potere di tutti.

Po. Oh, come? e non possono al pari de' tiranni, mettere a morte chi vogliono, e privare delle sostanze e mandare in bando dalle città chi loro talenta?

So. Giuralcane, Polo, ad ogni tua parola io rimango incerto. se parli per tuo conto ed esprimi un'opinione tua, o mi rivolgi una domanda.

Po. È proprio una domanda questa.

So. Sta bene, caro mio; ma allora è una doppia domanda la tua?

Po. Come doppia?

So. E non dicevi forse così: Oh, che? gli oratori, al pari de' tiranni, non possono mettere a morte chi vogliono, e privare delle sostanze e mandare in bando dalle città chi loro talenta?

Po. Sicuro.

XXII. — *So.* E io ti dico che queste sono due domande, e risponderò all'una e all'altra. Io difatti, caro Polo, sostengo che gli oratori e i tiranni hanno pochissimo potere nelle città, come appunto or ora dicevo, giacchè non fanno, per così dire, nulla di ciò che vogliono, pur facendo quello che ad essi pare il meglio.

Po. E questo non è disporre d'un grande potere?

So. No, come almeno afferma Polo.

Po. Come? Son io che affermo questo? Ma se affermo proprio l'opposto!

So. Oh! no, per... Sei proprio tu che lo affermi, poichè hai detto che un gran potere è un bene per chi lo possiede.

Po. E lo ripeto ancora.

So. Sicchè tu pensi che sia un bene, se uno fa quello che gli pare il meglio, quand'anche non abbia giudizio; e dici che questo è disporre d'un gran potere?

Po. Questo no.

So. E allora tu, per poter dire d'avermi confutato, mi proverai che gli oratori hanno giudizio, e che la 467
retorica è un'arte, e non già una forma d'adulazione? Ma se non riuscirai a dimostrar falsa la mia affermazione, vorrà dire che gli oratori e i tiranni, i quali nelle città fanno quel che loro pare, non posseggono in ciò nessun bene, se il potere è, come tu asserisci, un bene, mentre il fare senza giudizio quel che pare — e ne convieni tu pure — è un male; non è così?

Po. Certo.

So. Come dunque gli oratori o i tiranni potrebbero possedere un gran potere nelle città, ove Socrate non sia da Polo costretto a convenire che essi fanno in realtà ciò che vogliono?

Po. Costui...

So. Io nego che essi facciano ciò che vogliono. Dimostrami il contrario.

Po. E non hai ammesso or ora che essi fanno ciò che loro pare il meglio?

So. E lo ammetto anche ora.

Po. E non fanno così ciò che vogliono?

So. Lo nego.

Po. Pur facendo ciò che loro pare?

So. Precisamente.

Po. Socrate, tu dici delle cose compassionevoli e strabilianti.

So. Non esser così amaro, mio caro, per dirlo alla tua maniera (1). Ma se puoi farlo per via di domande, dimostrami che sono in errore; se no, rispondimi tu.

Po. Ma sicuro; preferisco di risponderti anche per vedere dove vai a parare.

---

(1) « Le grec présente une allitération dans le goût de Polos: la traduction en donne un équivalent » (Croiset).

XXIII. — *So.* Pensi tu che la gente voglia quello che volta per volta fa, o quello in vista di cui fa ciò che fa? Per esempio, quelli che bevono una pozione, prescritta dal medico, pare a te che vogliano ciò che fanno: bere, cioè, il farmaco e soffrire; o quello per cui bevono la pozione, cioè il risanare?

Po. Evidentemente vogliono il risanare.

So. Sicchè anche i naviganti e coloro che trafficano in un qualsiasi traffico non vogliono quello che fanno in quel dato momento — giacchè chi mai vorrebbe navigare ed esporsi ai pericoli e aver de' fastidî? — ma vogliono, credo, quello per cui navigano, cioè arricchire. Navigano, insomma, per procurarsi la ricchezza.

Po. Senza dubbio.

So. E non è così anche in ogni caso? Se uno fa qualche cosa con un certo scopo, non vuole quello che fa, ma quello per cui lo fa?

Po. Sì.

So. Orbene, esiste forse qualcosa che non sia o buona, o cattiva, o intermedia tra' due estremi, nè buona nè cattiva?

Po. Non potrebbe essere diversamente, Socrate.

So. E chiami tu buone la saviezza, la sanità, la ricchezza e simili; e cattive, le cose contrarie?

Po. Io sì.

468 *So.* E dici poi che non sieno nè buone nè cattive quelle che talvolta partecipano del bene, talvolta del male, e talvolta nè dell'uno nè dell'altro, come sedere, camminare, correre, navigare; o come pietre, legni e altre cose dello stesso genere? Non sono queste? o sono altre quelle di cui tu dici che non sono nè buone nè cattive?

Po. No, ma proprio queste.

So. E quando la gente fa di queste cose intermedie, le fa con lo scopo di conseguire le buone, o fa le buone con lo scopo di conseguire queste altre?

Po. Non c'è dubbio: fa quelle con lo scopo di conseguire le buone.

So. Col proposito dunque di conseguire il bene, noi

camminiamo, quando camminiamo, perchè pensiamo che ciò sia meglio; e al contrario stiamo fermi, quando stiamo fermi, sempre in vista di questo: del bene; o no?

Po. Sì.

So. E così pure uccidiamo, se uccidiamo, e mandiamo in esilio e priviamo delle sostanze, nella persuasione che per noi sia meglio far questo che non farlo?

Po. Senza dubbio.

So. In vista dunque del bene la gente fa tutte codeste cose, quando le fa.

Po. Sicuro.

XXIV. — *So.* Siamo dunque d'accordo che le cose che facciamo per conseguirne delle altre, noi non le vogliamo per se stesse, ma per conseguire quello in vista di cui le facciamo?

Po. Certamente.

So. E però noi non vogliamo, così senz'altro, o uccidere o bandire o privare dei beni; ma quando queste azioni sieno utili, vogliamo farle; non vogliamo, quando sieno dannose. Giacchè, come affermi tu, noi vogliamo il bene; ma ciò che non è nè bene nè male, non lo vogliamo, e tanto meno ciò che è addirittura male. Non è così? Ti pare, Polo, che io dica la verità, o no?... Perchè non rispondi?

Po. Così è.

So. Dunque, se siamo d'accordo su questo punto, ove qualcuno, sia tiranno o sia oratore, metta a morte o bandisca o privi delle sostanze, nella convinzione di fare il meglio per sè, quantunque questo sia per lui il partito peggiore; costui, senza dubbio, fa ciò che gli pare... Non trovi?

Po. Sì.

So. Ma fa poi ciò che vuole, se è vero che quel che fa si trova d'essere un male?... Perchè non rispondi?

Po. Ma... certo, non mi sembra ch'egli faccia quello che vuole.

So. Si può dunque dire che costui disponga realmente d'un gran potere in codesta tua città, se è vero,

come tu hai ammesso, che il disporre d'un gran potere sia un bene?

Po. Non si può.

So. E perciò io avevo ben ragione d'affermare che uno, pur facendo in città ciò che gli pare, non possiede un gran potere, e non fa nemmeno ciò che vuole.

Po. Quasi che tu poi, Socrate, non preferissi di avere la libertà di fare nella città ciò che ti pare al non averla; ovvero, nel vedere uno che può uccidere chi gli pare, o privarlo de' beni, o gittarlo in prigione, non lo invidiassi!

So. Ma tu supponi che questo tale agisca giustamente, o ingiustamente?

469 *Po.* Comunque agisca, non è sempre cosa da invidiare?

So. Per amor di Dio, Polo!

Po. O perchè?

So. Perchè non bisogna invidiare nè gl'immeritevoli d'invidia nè gl'infelici, ma piuttosto compiangerli.

Po. E che? Pensi tu che tale sia la condizione di coloro a cui accenno?

So. E come no?

Po. Tu dunque consideri infelice e degno di compianto chiunque uccida chi gli pare, e lo uccida giustamente?

So. Niente affatto; ma nemmeno da invidiare.

Po. Ma non dicevi dianzi che è un infelice?

So. Chi uccide ingiustamente, amico, l'ho detto infelice, e per dippiù da compiangere; ma chi uccide giustamente, non è da invidiare.

Po. Chi è ucciso ingiustamente, oh! questi, sì, che è degno di compassione ed infelice.

So. Meno però, Polo, di chi uccide, e meno di chi è giustamente ucciso.

Po. O perchè, Socrate?

So. Per questo: che il maggiore di tutti i mali è il commettere l'ingiustizia.

Po. Come? il maggiore de' mali codesto? E non è maggior male subirla, l'ingiustizia?

So. Niente affatto.

Po. Sicchè tu preferiresti di subire l'ingiustizia piuttosto che commetterla?

So. Io, per me, non vorrei nè l'una cosa nè l'altra; ma se dovessi per forza o commetterla o subirla, preferirei piuttosto subirla che commetterla.

Po. E quindi non vorresti essere un tiranno?

So. No, se esser tiranno significa per te quello che significa per me.

Po. Ma per me significa quello che dicevo or ora: poter fare in città ciò che gli piace: uccidere, bandire, fare, insomma, tutto quello che gli salti in mente.

XXV. — *So.* Caro mio, lasciami parlare, e se dico male, riprendimi. Supponiamo che io, nell'ora in cui la piazza è più affollata, con un pugnale sotto l'ascella, ti dicessi: Polo, io mi son testè procurato un potere meraviglioso, pari a quello d'un tiranno, giacchè, se mi salta in mente che qualcuno di questi che tu vedi, debba sull'istante morire, costui, chiunque sia, morrà; e se che abbia rotta la testa, l'avrà ròtta sull'istante, o abbia l'abito lacerato, lo avrà lacerato senz'altro; così grande è il potere di cui dispongo in questa città — e a te, sorpreso e incredulo, io mostrassi il pugnale, probabilmente tu nel vederlo diresti: Socrate, ma così tutti possono avere un gran potere, poichè a codesto modo si potrebbe appiccar fuoco a qualunque casa ti piaccia, e all'arsenale d'Atene e alle triremi e a tutte le navi dello Stato o dei privati... Ma dunque disporre d'un gran potere, non è questo: non è il fare ciò che pare e piace... (1). O a te sembra di sì?

Po. Così no, di certo.

So. E sai dirmi perchè condanni codesto potere? 470

Po. Io sì.

So. E perchè? Dimmelo.

Po. Perchè chi agisce così, incorre necessariamente in una pena.

(1) Questa ripresa di Socrate potrebbe lasciar supporre che da uno o più degli uditori fosse stato fatto qualche segno di diniego.

So. E l'esser punito non è un male? (1).

Po. Senza dubbio.

So. Dunque, mirabile uomo, ti risulta di nuovo che se, facendo ciò che piace, si riesce a far cosa utile, questo è bene, e questo è, pare, disporre d'un gran potere. Se no, è poter poco e male. E riflettiamo anche a questo: non riconosciamo forse che talvolta, certo, sia meglio fare queste cose a cui or ora s'accennava: uccidere, bandire, privare delle sostanze; e talvolta invece no?

Po. Non c'è dubbio.

So. E su questo punto, se non erro, tutti e due siamo d'accordo.

Po. Sì.

So. E quando, a parer tuo, è meglio farle? Cerca di definirlo con precisione.

Po. Rispondi tu stesso, Socrate.

So. Ebbene, Polo, giacchè preferisci di sentirlo da me, ti dirò che, quando si fa giustamente, è meglio; quando ingiustamente, peggio.

XXVI. — *Po.* Che ardua impresa, Socrate, è convincerti d'errore! Ma non potrebbe convincerti d'errore perfino un ragazzo?

So. Ed io sarò gratissimo a questo ragazzo non meno che a te, se mi proverai che sono in errore, e mi libererai da questa sciocca illusione. Su, non rifiutarti di rendere questo gran servigio ad un amico, e dimostrami che ho torto.

Po. Ma, Socrate, per dimostrartelo non c'è bisogno di ricorrere ad esempî remoti. Quel che è avvenuto non più tardi, <come si suol dire>, di ieri e di ier l'altro, basta a convincerti d'errore e provarti che molti, pur commettendo delle iniquità, sono ciò nonostante felici.

So. E quali sono codesti esempî?

---

(1) Socrate ammette soltanto in via provvisoria che l'esser punito sia un male. Si vedrà in seguito come egli pensi ben diversamente.

Po. E non vedi tu quest'Archelao, figlio di Perdicca (1), sul trono di Macedonia?

So. Se non lo vedo, ne sento parlare.

Po. E ti pare felice, o infelice?

So. Non lo so, Polo; non ho mai avuto occasione di trovarmi con lui.

Po. Perchè? Solo in questo caso potresti sapere, se è felice; altrimenti di qui, non puoi?

So. No, per Zeus.

Po. E così, evidentemente, Socrate, tu dirai di non sapere nemmeno se il gran re è felice.

So. E dirò la verità, perchè non so nulla nè della sua educazione, nè del suo sentimento di giustizia.

Po. O come? Tutta la felicità dunque non consiste che in questo?

So. Almeno a parer mio, Polo. Per me insomma, soltanto chi è onesto e virtuoso, uomo o donna che sia, è felice; chi è ingiusto e malvagio, è un infelice.

Po. E perciò, quest'Archelao, secondo te, è un in- 471
felice?

So. Certo, amico mio, se è vero ch'egli è ingiusto.

Po. Ingiusto! E come dubitarne? Non aveva alcun diritto al trono che occupa perchè, nato da una serva di Alceta, fratello di Perdicca, stando al giusto non era che un servo di Alceta, sicchè, se avesse voluto attenersi alla giustizia, avrebbe dovuto servire Alceta, e in questo modo, secondo il tuo ragionamento, sarebbe stato felice. Ed ora eccolo divenuto il più infelice degli uomini, dacchè ha commesso i più nefandi delitti. Difatti egli cominciò dall'invitare questo suo padrone e zio, col pretesto di rendergli il trono, di cui Perdicca

---

(1) Questo tiranno senza scrupoli (su cui cfr. anche l' 'Alcibiade secondo', cap. V) fu il fondatore della potenza macedonica. Salito sul trono nel 413 morì nel 399 in una caccia, per un incidente, come si dice da alcuni, o assassinato, come si vuole da altri. Cercò di far dimenticare i delitti commessi, e ci riuscì, come accade, con lo splendore di cui si circondò. Alla sua corte convennero, invitati da lui, gli uomini più illustri del tempo: il pittore Zeusi, i tragici Euripide e Agatone, il poeta epico Cherilo da Samo, il musicista Timoteo da Mileto. Anche Socrate fu invitato, si dice, ma rifiutò d'andarvi. Antistene, il capo dei Cinici, in un dialogo intitolato 'Archelao' giudicò di lui, come ne giudica Platone.

lo aveva spogliato; e mentre lo aveva ospite in casa, ubbriacò lui e il figliuolo di lui Alessandro, suo cugino e quasi coetaneo; e quindi, gettatili in un carro e fattili menar via di notte, li fece entrambi trucidare e sparire. Colpevole di questi misfatti, non s'accorse d'esser divenuto l'uomo più infelice, e non ne provò rimorso; ma poco dipoi, egli che aveva un fratello, figlio legittimo di Perdicca, fanciullo di circa sette anni, a cui per giustizia sarebbe spettato il regno; non volle divenir felice, secondo le norme della giustizia, educando questo fratello e rendendogli il trono; ma lo gettò in un pozzo e lo fece affogare; e alla madre di lui, Cleopatra, diè ad intendere che per inseguire un'oca il ragazzo v'era caduto dentro e vi aveva trovato la morte. E così, essendosi macchiato dei più neri misfatti, come nessun altro de' Macedoni, egli è ora il più infelice de' suoi compaesani, non il più fortunato; e forse c'è qualcuno degli Ateniesi, a cominciare da te, che preferirebbe d'essere un altro qualunque tra' Macedoni piuttosto che Archelao.

XXVII. — *So.* Fin dal principio del nostro colloquio, Polo, io t'ho lodato per la tua eccellente preparazione retorica; ma ho capito che non t'eri mai occupato dell'arte di discutere. Ed ora che altro dimostra codesta tirata con cui perfino un ragazzo avrebbe potuto convincermi di errore, e da cui tu credi che io possa essere stato convinto d'errore, perchè ho affermato che chi opera ingiustamente non è felice? E come, eccellente amico? Io, bada, non ti mando buona nessuna delle tue asserzioni.

Po. Gli è che non vuoi, perchè del resto tu pensi come me.

So. Mio ottimo Polo, tu prendi a confutarmi con quegli espedienti retorici con cui gli avvocati in tribunale s'illudono di confutare l'avversario. Lì difatti gli uni credono di confutare gli altri, quando a conferma dei proprî detti adducono molti e ragguardevoli testimoni, mentre il contraditTore non ne presenta che un solo o nessuno. Ora questa forma di

confutazione rispetto alla verità non ha alcun valore, 472
giacchè talvolta accade che si finisca per esser vittima delle deposizioni false di molte persone ritenute degne di fede. Nel caso presente alle tue affermazioni farebbero eco, sto per dire, tutti quanti, Ateniesi e forestieri, se volessi citarli come testimoni contro di me per dimostrare che m'inganno. E se vuoi, testimonieranno a favor tuo Nicia di Nicérato (1), e con lui i suoi fratelli, i cui tripodi, disposti in bell'ordine, si possono ammirare nel recinto sacro a Dióniso; ed anche, se vuoi, Aristócrate di Skellio, al quale si deve quel bel voto nel tempio di Delfi, e perfino, se vuoi, tutta la casa di Pericle, o qualsiasi altra famiglia di qui ti piaccia scegliere. Ma io, anche a costo di rimaner solo, non ti do il mio assenso, perchè tu non mi ci costringi. Tu, opponendomi un gran numero di testimoni falsi, tenti di scacciarmi dal mio bene e dalla verità. Io invece, ove non riesca a costringer te, unico e solo, a testimoniare in favore della mia tesi, non riterrò d'aver detto nulla di buono e di conclusivo sul punto di cui discutiamo; e neanche tu, credo, dovrai pensare altrimenti, s'io, unico e solo, a prescindere da tutti gli altri, non faccia testimonianza a favor tuo. C'è in effetti — ed è codesta tua — una forma di confutazione, che pare tale a te e a molti altri; e ce n'è poi una diversa, ch'io, dal canto mio, stimo la vera. Contrapponiamole dunque l'una all'altra, e vediamo se in qualche punto differiscano tra loro. Giacchè la cose, di cui discutiamo, non sono davvero di poco valore; sono anzi tra quelle la cui conoscenza è ciò che v'ha di più bello, e l'ignoranza ciò che v'ha di più brutto, perchè in fondo si riduce a sapere o ignorare chi è felice, e chi no. E, innanzi tutto, per tornare all'argomento del nostro discorso, tu credi

(1) Nicia di Nicérato — uno degl'interlocutori del 'Lachete' — è il valoroso, onesto e prudente uomo di Stato e generale, che perdè la vita nell'infausta impresa di Sicilia (413). Il terreno, sacro a Dióniso, dove Nicia aveva costruito un sacello per conservarvi le sue offerte votive, era presso il teatro di Dióniso. — Ar!stócrate di Skellio, uno dei capi del partito oligarchico, fu tra' quei disgraziati generali ateniesi messi a morte nel 406 dopo la battaglia delle Arginuse. Il suo dono votivo era custodito nel santuario d'Apollo Pitio sulla pendice nord-ovest dell'Acropoli.

possibile che sia felice chi opera ingiustamente e sia ingiusto, se davvero credi che Archelao, pure essendo ingiusto, è nondimeno felice. Non è così che ci bisogna intendere il tuo pensiero?

Po. Precisamente.

XXVIII. — *So.* Ed io, al contrario, sostengo che ciò è impossibile. Ecco il primo punto, su cui dissentiamo. Ciò posto, dimmi: chi opera ingiustamente sarà egli felice anche quando non sfugga alla giustizia e sia punito?

Po. Niente affatto; sarebbe allora infelicissimo.

So. Ma quando invece chi opera ingiustamente sfugga alla giustizia, sarà secondo te, felice?

Po. Appunto.

So. A parer mio invece, Polo, chi opera ingiustamente ed è ingiusto, è ad ogni modo infelice, più infelice però, quando non paghi il fio delle sue colpe e non incorra nel castigo; meno infelice, se ne paghi il fio e incorra nel castigo per opera degli dei e degli uomini.

473 *Po.* Che assurdità, Socrate, queste che ti accingi a sostenere!

So. E io tenterò di fare in modo che anche tu le riconosca per vere, amico mio, giacchè io ti considero amico. Per ora i punti su cui dissentiamo sono questi; e rifletti tu pure. Io ho affermato nel mio discorso precedente, che è peggior male il commettere ingiustizia, che il subirla.

Po. Appunto.

So. E tu invece che è il subirla.

Po. Sì.

So. Io sostenevo che gl'ingiusti sono infelici, e quest'affermazione tu l'hai confutata.

Po. Sì, per Zeus.

So. Cioè lo credi, Polo.

Po. E ho ben ragione di crederlo.

So. Lo vedremo. Tu poi a tua volta dicevi che sono felici gl'ingiusti, quando sfuggano al castigo.

Po. Precisamente.

So. Io dico, al contrario, che questi appunto sono i più infelici tra tutti, e che meno di loro sono infelici quelli che scontano la pena. Vuoi confutare anche questo?

Po. Oh! questo poi, Socrate, è anche più difficile a confutare!

So. Non più difficile, Polo, ma impossibile addirittura. La verità non si confuta.

Po. Ma che dici? Un uomo, per esempio, che ingiustamente e insidiosamente tenti di farsi tiranno, e, scoperto, sia arrestato, messo alla tortura, fatto a brani, abbacinato, e dopo d'essere stato tormentato egli medesimo con ogni sorta di tormenti, e aver visto figli e moglie tormentati del pari, venga infine crocefisso o bruciato in un sacco di pece, costui sarà più felice che se, sfuggito al castigo, divenga tiranno, e, impadronitosi del potere, viva facendo ciò che vuole, invidiato e ritenuto felice da tutti, concittadini e forestieri? E questo è, secondo te, una verità inconfutabile?

XXIX. — *So.* Codesta sfuriata, mio bravo Polo, è uno spauracchio, non una confutazione. Poc'anzi invece mi adducevi dei testimoni. Tuttavia rammentami un po'; hai detto: se ingiustamente e insidiosamente tenti di farsi tiranno?

Po. Preciso.

So. Ebbene in tal caso, nessuno de' due sarà più felice, nè chi sia ingiustamente riuscito a farsi tiranno nè chi venga scoperto e punito. Sono due sciagurati, di cui nessuno può essere più felice dell'altro. Però più sciagurato è chi, sfuggito alla pena, sarà riuscito ad impadronirsi del potere... Che c'è Polo? Tu ridi?... È forse una nuova forma di confutazione codesta? mettersi a ridere, quando l'avversario parla, e non dimostrargli che ha torto?

Po. E non credi, Socrate, d'esserti già confutato da te, quando sostieni cose che nessuno oserebbe dire? Domandane a qualcuno di costoro.

So. Polo mio, io non sono un uomo politico; e l'anno scorso, eletto a sorte consigliere, quando alla mia tribù

toccò la presidenza, e a me di mettere a' voti le pro-
474 poste; feci ridere alle mie spalle, e non sapevo come cavarmela (1). Non volermi perciò costringere ora a far votare questi che ci ascoltano; ma se, come dianzi dicevo, non hai qualche argomento migliore per redarguirmi, cedimi il turno, e sperimenta come, secondo me, bisogna che sia fatta la confutazione. Giacchè io de' miei detti non so addurre che un solo testimone: il mio contradittore; i molti, li mando con Dio. Io non so raccogliere che il voto di un solo; coi molti non so neanche discutere. Guarda, dunque, se a tua volta sei disposto a permettermi di confutarti, rispondendo alle mie domande, giacchè, per me, vedi, sono convinto che io e tu e tutti gli altri uomini stimiamo che il commettere ingiustizia sia peggior male che subirla, e il non pagarne il fio, peggiore che scontarne la pena.

Po. Ed io al contrario sostengo che così non pensiamo nè io nè alcun altro uomo. Poichè tu, s'intende, l'ingiustizia preferiresti piuttosto subirla che commetterla.

So. Non io solo, ma anche tu e tutti gli altri.

Po. Eh! non ci mancherebbe che questo! Nè io, nè tu, nè alcuno al mondo.

So. E così, sei disposto a rispondermi?

Po. Ma certamente. Sono proprio curioso di vedere come te la caverai.

So. Ebbene, perchè tu lo veda, dimmi, come se cominciassi ad interrogarti ora, quale de' due, Polo, ti sembra maggior male: commettere o subire l'ingiustizia?

Po. Quanto a me, subirla.

So. E che cosa poi è più brutto: commetterla o subirla? Rispondi.

Po. Commetterla.

XXX. — *So.* Dunque è anche peggiore, se è davvero più brutto.

Po. Nemmen per sogno.

---

(1) Allusione alla parte da lui avuta nel processo contro i generali vittoriosi alle Arginuse.

So. Capisco; secondo te, come pare, non sono la stessa cosa bello e buono, cattivo e brutto.

Po. S'intende.

So. E dimmi: tutte le cose belle, come corpi, colori, figure, voci, abitudini di vita, tu, quando ti capita, le chiami belle, senza aver nulla di mira? Per esempio, a cominciare dai be' corpi, non li dici tu belli o per la loro utilità, in riguardo a quello per cui ciascun d'essi è utile, ovvero per un certo piacere <che destano>, quando nel guardarli procurano diletto a chi li guarda? Hai forse, all'infuori di queste, altre ragioni per dire che un corpo è bello?

Po. No.

So. Così dunque anche tutte le altre cose: figure e colori, o per un certo piacere o per l'utile o per l'uno o per l'altro motivo insieme tu le chiami belle?

Po. Certo.

So. E non s'ha da dire altrettanto e delle voci e di tutto ciò che concerne la musica?

Po. Sì.

So. E quanto alle leggi e alle consuetudini di vita, anche queste senza dubbio non sono belle per altro, se non perchè o utili o piacevoli o per l'una e l'altra ragione insieme.

Po. Non per altro, mi pare.

So. Ed è così anche per la bellezza delle cognizioni? 475

Po. Sicuro. E trovo, Socrate, che definisci assai giustamente il bello, definendolo per il piacevole ed il buono.

So. Sicchè il brutto si risolverà nel suo contrario: nel doloroso e nel cattivo?

Po. Necessariamente.

So. E però, quando di due cose belle l'una è più bella dell'altra, sarà più bella perchè la supera per l'una o per l'altra di queste due ragioni, o per tutteddue, vale a dire o per il piacere, o per l'utile, o per entrambi.

Po. Certo.

So. E invece, quando di due cose brutte, l'una è più brutta dell'altra, sarà più brutta perchè la supera o per il dolore o per il male. Non è così per forza?

Po. Appunto.

So. Suvvia, che cosa si diceva or ora del commettere e del subire ingiustizie? Non dicevi che il subirle era un male peggiore, e il commetterle, una cosa più brutta?

Po. Sì, lo dicevo.

So. Sicchè, se davvero il commetterle è cosa più brutta del soffrirle, vuol dire che è più brutta o perchè più dolorosa, ed è quindi l'eccesso del dolore che la rende più brutta, o perchè più dannosa, o per l'una e per l'altra ragione insieme? Non è necessario anche questo?

Po. Come no?

XXXI. — *So.* Esaminiamo dapprima questo punto: il commettere ingiustizia supera il subirla per il dolore, e chi la commette soffre più di chi la subisce?

Po. Oh! questo no, Socrate, senza dubbio.

So. Sicchè per il dolore almeno non supera.

Po. No, davvero.

So. E se per il dolore no, tanto meno supererà per l'uno e per l'altro motivo ad un tempo.

Po. Si capisce.

So. Non resta dunque se non che sia superiore per l'altro.

Po. Sì.

So. Cioè per il male.

Po. Naturalmente.

So. Cosicchè, essendo superiore per il male, il commettere ingiustizia sarà cosa peggiore del subirla.

Po. È chiaro.

So. Ma dunque dalla maggioranza della gente e da te stesso poc'anzi non si riconosceva che il commettere ingiustizia è cosa più brutta del subirla?

Po. Sì.

So. Ed ora poi ci risulta che è anche peggiore.

Po. Parrebbe.

So. E tu dunque preferiresti ciò che è cosa peggiore e più brutta a ciò che lo è meno?... Non esitare a rispondermi, Polo, perchè non te ne verrà alcun

male. Su, affidati da bravo alla ragione, come ci s'affida al medico, e rispondi con un sì o con un no a quel che ti chiedo.

Po. Per me, Socrate, non lo preferirei.

So. E qualche altro?

Po. Non direi, stando a questa tua argomentazione.

So. E però avevo bene il diritto di dire che nè io, nè tu, nè altri al mondo, può preferire di commettere ingiustizia, anzichè subirla, perchè è un male peggiore.

Po. Pare.

So. Tu vedi dunque, Polo, che l'una forma di confutazione, contrapposta all'altra, non le somiglia punto. Con te è d'accordo tutto il mondo, all'infuori di me; a me basta che tu solo mi dia ragione e mi faccia da testimone; io chiamo a votare te solo, e 476
rinunzio volentieri agli altri. — Questo punto dunque teniamolo come provato; e passiamo ad esaminare quell'altro su cui nemmeno s'era d'accordo: se, cioè, il pagar la pena dei falli commessi sia il più gran male, come pensavi tu, o se un male anche maggiore è, come pensavo io, il sottrarsi al castigo. Ed esaminiamolo così: pagar la pena dell'ingiustizia commessa ed esser punito giustamente è per te la stessa cosa?

Po. Sì.

So. E puoi negare che tutto ciò che è giusto, in quanto giusto, è bello? Rifletticì prima di rispondermi.

Po. Ma a me pare, Socrate, che sia così.

XXXII. — *So.* E bada anche a questo: se uno fa qualche azione, non è necessario che ci sia anche un altro che la patisca?

Po. Mi pare.

So. E patisca ciò che fa l'agente, e così appunto qual è l'atto dell'agente? Insomma voglio dir questo: se c'è chi batte, ci sarà certo un battuto?

Po. Per forza.

So. E se chi batte batte sodo o rapidamente, anche il battuto sarà battuto allo stesso modo?

Po. Sì.

So. Per il battuto dunque il patire sarà tale qual è l'atto di chi batte?

Po. Precisamente.

So. E così se c'è chi brucia, è necessario che ci sia qualcosa di bruciato.

Po. E come no?

So. E se brucia forte e dolorosamente, il bruciato sarà bruciato come chi brucia bruci?

Po. Proprio.

So. E se c'è chi taglia, si verificherà lo stesso: ci sarà, cioè, una cosa tagliata.

Po. Sì.

So. E se il taglio sarà largo, profondo o doloroso, il taglio, <prodotto nell'oggetto>, sarà tale appunto, quale il taglio che vi fa chi lo fa.

Po. È ovvio.

So. In conclusione, vedi ora se ammetti ciò che dianzi dicevo: che, cioè, in generale, qual è l'azione dell'agente, tale appunto è ciò che il paziente patisce.

Po. Ma lo ammetto.

So. Ammesso ciò, il pagar la pena delle proprie colpe è patire, o fare?

Po. Patire; è evidente, Socrate.

So. E patire per opera d'un agente?

Po. Come no? Per opera di chi punisce.

So. E chi punisce rettamente, punisce giustamente?

Po. Sì.

So. E fa cosa giusta, o no?

Po. Giusta.

So. Il punito dunque, pagando la pena, patisce una cosa giusta?

Po. Pare.

So. Ma s'è pur convenuto che ciò che è giusto è bello?

Po. Certo.

So. De' due, quindi, l'uno fa una cosa bella, e l'altro, il punito, la patisce.

Po. Sì.

XXXIII. — *So.* Se, dunque, la sua azione è bella, sarà 477 anche buona, giacchè essa o è piacevole o è vantaggiosa?

Po. Per forza.

So. E per conseguenza sarà un bene quello che chi paga la pena patisce?

Po. Parrebbe.

So. E ne trarrà perciò un utile?

Po. Sì.

So. E non forse l'utile ch'io suppongo: che, cioè, la sua anima diventi migliore, posto ch'egli sia giustamente punito?

Po. È da crederlo.

So. E quindi chi paga la pena si libera dal male dell'anima?

Po. Sì.

So. Si libera, in altri termini, dal maggiore dei mali? E bada infatti: riguardo alle sostanze sai tu vedere per l'uomo qualche altro male ad eccezione della povertà?

Po. Nessun altro, ad eccezione di questo.

So. E riguardo al corpo non diresti che i mali sono debolezza, malattie, deformità e simili?

Po. Io sì.

So. E non credi che anche nell'anima possa allignare qualche male?

Po. O come no?

So. E codesto male non lo chiami forse ingiustizia, ignoranza, viltà e simili?

Po. Sicuro.

So. Cosicchè di queste tre cose: sostanze, corpo ed anima, hai indicato tre mali: povertà, malattie, ingiustizia?

Po. Sì.

So. Orbene, di codesti mali qual è il più brutto? Non forse l'ingiustizia, e, insomma, la malvagità dell'anima?

Po. Senza confronto

So. E se il più brutto, anche il peggiore?

Po. Ma come dici, Socrate?

So. Così: noi precedentemente eravamo d'accordo che ciò che v'ha di più brutto, è sempre tale perchè ci procura o il maggior dolore, o il maggior danno, o l'uno e l'altro insieme.

Po. È verissimo.

So. Ora poi ci si trova d'accordo nel riconoscere che l'ingiustizia e, in generale, la malvagità dell'anima è ciò che v'ha di più brutto?

Po. D'accordo, è vero.

So. Essa è dunque il male più brutto o perchè oltremodo doloroso e supera gli altri pel dolore, o perchè il più dannoso, o per l'uno e l'altro motivo ad un tempo?

Po. Non c'è che dire.

So. Ma che forse più dell'esser povero e malato è doloroso l'essere ingiusto, dissoluto, vile, ignorante?

Po. Non lo direi, Socrate, dopo codeste premesse.

So. E allora soltanto perchè supera gli altri pel danno enorme e pel male incredibile che arreca, il male dell'anima è il più brutto di tutti, poichè tale non è per il dolore che procura, stando almeno alle tue parole.

Po. Così pare.

So. Ma ciò che, se mai, supera ogni altra cosa per il massimo danno che arreca, non può non essere il massimo dei mali.

Po. È vero.

So. Sicchè l'ingiustizia, la scostumatezza, e, in una parola, la malvagità dell'anima è il maggior male che ci sia?

Po. Pare.

XXXIV. — *So.* Ora, qual è l'arte che ci libera dalla povertà? Non forse l'economia?

Po. Sì.

So. E dalle malattie? Non è la medicina?

478 *Po.* Sicuro.

So. E dalla malvagità e dall'ingiustizia?... Se non ti sovviene la risposta per questa via, prova per quest'altra: dove e a chi conduciamo noi gli ammalati?

Po. Da' medici, Socrate.

So. E dove gl'ingiusti e i trasgressori delle leggi?

Po. Vuoi dire: dai giudici?

So. Perchè, è vero?, paghino la pena delle loro colpe?

Po. Appunto.

So. E quelli che puniscono rettamente, non puniscono forse con giustizia?

Po. È chiaro.

So. L'economia, dunque, ci aiuta a liberarci dalla povertà, la medicina dalle malattie, la giustizia dalla sregolatezza e dall'ingiustizia.

Po. Pare.

So. E di queste tre cose [di cui parli], qual è la più bella?

Po. Quali cose?

So. L'economia, la medicina, la giustizia.

Po. Di gran lunga la giustizia, Socrate.

So. Sicchè, daccapo, se è la più bella, essa ci procurerà o il maggior piacere, o la maggiore utilità, o l'una cosa e l'altra insieme?

Po. Sì.

So. Ma che forse l'essere nelle mani d'un medico è piacevole, e ci godono quelli che gli si affidano?

Po. Tutt'altro, a parer mio.

So. Però è utile, non è vero?

Po. Sì.

So. Ma poichè l'ammalato si libera da un gran male, trova utile sopportare le sofferenze e guarire.

Po. E come no?

So. Ora chi, fisicamente parlando, è il più fortunato: chi si sottopone a una cura, o chi non è stato mai nemmeno malato?

Po. Evidentemente, costui.

So. E in effetti, la felicità non consiste, pare, nell'esser liberati da una malattia, ma nel non essersela procurata addirittura.

Po. Così è.

So. Però, tra due che sieno malati o di corpo o di anima, chi è più infelice: chi si mette nelle mani

del medico e si libera dal male, o chi non si fa curare e continua a tenerselo?

Po. Chi non si fa curare, lo credo.

So. Orbene, il pagar la pena non è, come si diceva, liberazione dal più brutto de' mali: la malvagità?

Po. È vero; si diceva.

So. La pena infatti obbliga a far senno e a divenire più giusti; ed è medicina della malvagità.

Po. Sì.

So. E però più felice di tutti è chi non è punto malato d'anima, poichè questo c'è parso il maggiore de' mali.

Po. Chiarissimo.

So. E in secondo luogo chi si libera da codesto male?

Po. Parrebbe.

So. Vale a dire chi è ammonito, corretto, castigato.

Po. Certo.

So. Peggio di tutti perciò vive chi è malato d'ingiustizia e non se ne libera.

Po. Così sembra.

So. E costui è proprio colui che commettendo i maggiori delitti e vivendo nella maggiore ingiustizia, riesce a sottrarsi agli ammonimenti, alle correzioni e
479 alla pena, come tu dici che abbia fatto Archelao, e possano fare gli altri, tiranni, oratori e uomini di governo?

Po. Così sembra.

XXXV. — *So.* Costoro dunque, mio ottimo Polo, riescono suppergiù a conseguire quel risultato, che conseguirebbe chi, afflitto dalle più gravi malattie, riuscisse a non pagare a' medici la pena delle sue morbose affezioni, e a non lasciarsi curare, per paura, come un bambino, delle bruciature e dei tagli, di questi rimedî dolorosi. O non pare a te che sia così?

Po. A me sì.

So. Ignorando naturalmente il valore della sanità e d'una valida costituzione fisica. Orbene, dopo quanto s'è convenuto, Polo, anche quelli che cercano di sot-

trarsi alla punizione pare a me che facciano suppergiù come costoro; ne vedono, cioè, solo il lato doloroso, ma non hanno occhi per vederne il lato utile, e ignorano quanto, più dell'avere un corpo non sano, maggiore infelicità sia il coabitare con un'anima non sana, ma putrida, ingiusta ed empia. E perciò anche fanno di tutto per sfuggire alla pena e non liberarsi dal maggiore dei mali, procacciandosi ricchezze ed amici e cercando di rendersi quanto più abili si può nel persuadere mediante la parola. Ora, se son giuste queste premesse su cui ci siamo messi d'accordo, non vedi, Polo, quali conseguenze ne derivino? O preferisci che le caviamo insieme?

Po. Volentieri, se non hai nulla in contrario.

So. Orbene, non ne deriva che il più grave de' mali è l'ingiustizia e l'operare ingiustamente?

Po. Pare.

So. Che la liberazione da questo male s'ottiene col pagarne la pena?

Po. È probabile.

So. Che il non pagarla importa permanenza del male?

Po. Sì.

So. Che l'operare ingiustamente è, per la sua gravità, il secondo dei mali, laddove l'operare ingiustamente senza pagarne la pena è il maggiore e il primo di tutti i mali?

Po. Parrebbe.

So. E non era, caro mio, proprio su questo punto che cadeva il nostro dissenso? Tu stimavi felice Archelao, perchè, pur commettendo i maggiori delitti, non ne pagasse la pena; io, al contrario, pensavo che qualunque uomo, si chiami Archelao o altrimenti, il quale non paghi la pena delle ingiustizie commesse, non possa non essere il più infelice degli uomini, e che, in ogni caso, chi commette ingiustizie è più infelice di chi ne è vittima, e chi non ne paga la pena, più di chi la espia. Non erano queste le mie affermazioni?

Po. Sì.

So. E non ci risultano forse provate?

Po. Pare.

480 XXXVI. — *So.* E sta bene. Ora, se tutto ciò è vero, dov'è, Polo, la grande utilità della retorica? Giacchè, dopo le nostre conclusioni, bisogna che ciascuno si guardi soprattutto dall'operare ingiustamente, pensando che da questo non può ritrarre che un male adeguato. Non è così?

Po. Senza dubbio.

So. E allorchè o egli medesimo o qualcuno di quelli che gli sono cari commette alcunchè d'ingiusto, bisogna ch'egli stesso vada spontaneamente là dove ne paghi al più presto la pena: vada, cioè, dal giudice, come dal medico, e s'affretti per fare in modo che il male dell'ingiustizia, divenuto cronico, non gli corrompa l'anima e la renda incurabile. O come diremo, Polo, se rimangono ferme le nostre conclusioni di prima? Non è forse così, e non altrimenti, che possiamo trovarci d'accordo con quelle premesse?

Po. Eh! sì, cosa potremmo dire, Socrate?

So. Per la difesa dunque e della propria ingiustizia e di quella dei genitori, degli amici, dei figliuoli e della patria, ove questa sia colpevole; la retorica, Polo, non c'è punto utile, a meno che uno non credesse di doversene servire in senso opposto, per accusare in primo luogo se stesso, poi i suoi congiunti e i suoi amici, se qualcuno di questi si trovi d'aver commesso qualche colpa, e non già per nasconderla, ma per porre in luce l'atto ingiusto, affinchè il colpevole ne sconti la pena e risani; e per obbligare se medesimo e gli altri a non mostarsi vili, ma affidarsi ad occhi chiusi e da bravi alla giustizia, come al medico affinchè tagli e bruci, perseguendo il bene ed il bello, senza tener conto del dolore; e quando uno abbia commesso colpe degne di battiture, farsi battere; quando di prigione, lasciarsi imprigionare; quando di multa, pagare; quando d'esilio, andarsene in esilio; quando di morte, subirla, facendosi egli per il primo accusatore di se stesso e de' suoi, e servendosi della retorica a questo fine, per modo che, divenendo manifeste le colpe, i colpevoli sieno liberati dal maggiore dei mali: l'ingiustizia. Dovremo dire così, o altrimenti, Polo?

Po. Codeste, Socrate, a me paiono delle assurdità; pure non nego che si accordano con ciò che s'è detto prima.

So. E allora è forza o dimostrare false le premesse, o sobbarcarsi alle conseguenze.

Po. Certo, è così.

So. D'altronde, mettendoci dal punto di vista opposto, se uno deve far male ad un altro, sia questo un nemico o uno qualunque, purchè non sia egli stesso vittima dell'ingiustizia del nemico — chè di questo occorre guardarsi (1) — ove il nemico tratti ingiustamente un altro, bisogna adoperarsi per ogni via, coi fatti e
con le parole, che non paghi pena, e non vada neanche 481
dal giudice; e se ci va, ingegnarsi che sfugga alla pena e non la paghi, e quando abbia rubato molto, che non lo renda, ma se lo tenga e lo spenda per sè e per i suoi a fini iniqui ed empî; e quando abbia commesso azioni meritevoli di morte, che non muoia e, se fosse possibile, mai, ma, perverso com'è, sia immortale; e se no, che viva, così com'è, quanto più a lungo si possa. A questo sì, almeno secondo me, Polo, la retorica può essere utile; giacchè per chi non si propone di commettere ingiustizia, non mi pare che la sua utilità sia grande, posto pure che qualche utilità l'abbia, cosa che per lo meno dai discorsi precedenti non ci risulta affatto.

XXXVII. — *Cáll.* Ma dimmi un po', Cherefonte: queste cose Socrate le dice sul serio, o scherza?

---

(1) «Loquitur vero hic Socrates, ut bene iam Buttmannus significavit, ex rhetorum mente ac persona, qui ad suam omnia utilitatem referrent et inimico quam maxime nocere cuperent. Rhetores probat quodammodo sibimet ipsis repugnare perversamque esse eorum artem; nam dum defendunt alterum iniuste facientem, ei nocent (ab iniustitia eum non liberant), et si maxime nocere volunt, defendere debent; ergo si prodesse volunt (defendendo), nocent, si nocere volunt (accusando), prosunt. Tanta est volgaris (sophisticae) rhetoricae perversitas. Sensus est: *Si alteri iniuste facienti nocendum est..., adhiberi oportet rhetoricam ut eum defendas*, h. e., *eius iniustitiam sustentes et confirmes, dum miserrimus* (insanabilis) *exsista*. Alter igitur alteri maxime nocet, si, quamdiu hic alii cuipiam, non ipsi, iniuriam facit (ipsi enim si iniuria infertur, propulsare eam debet; alioquin non alteri, sed sibimet ipsi noceret), eum defendit omnique ope atque opera enititur, ut ne iniuste factorum poenas luat». Così Ast nelle sue *Annotationes* a q. l. in *Opp. Platm*, vol. XI, p. 235. — Pare insomma che Socrate voglia accennare com'egli non crrda che un retore, nel caso proprio, possa indursi ad accogliere il principio che l'ingiustizia sia meglio subirla che commetterla; e ciò forse non senza una certa ironia.

Cher. A me, Cállicle, pare ch'egli le dica con la maggiore serietà di questo mondo; ma non c'è di meglio che chiederne a lui stesso.

Cáll. Per gli dei, se lo desidero! Dimmi un po', Socrate: dobbiamo credere che parli ora sul serio, o scherzi? Giacchè, se parli sul serio e fosse vero tutto quello che dici, la nostra vita sarebbe addirittura capovolta; e noi non facciamo, pare, se non proprio il contrario di quanto dovremmo?

So. Cállicle, se i sentimenti degli uomini, per quanto varî, non avessero un lato comune, ma ognuno sentisse in modo affatto particolare; non sarebbe facile comunicare ad altri il proprio sentimento. E parlo così, perchè ho osservato che io e tu ci troviamo ora nell'identica condizione, innamorati, in due come siamo ciascuno di due oggetti, io d'Alcibiade di Clinia e della filosofia, tu del demo d'Atene e di Demo di Pirilampe (1). Ora io in ogni occasione m'accorgo che qualunque cosa dicano, e comunque, i tuoi amori; tu, che pure sei uomo eloquentissimo, non sai contradire, ma ti volti ad ogni vento. Nell'Assemblea, se, mentre tu parli, il demo d'Atene neghi che la cosa stia come a te pare, tu, mutando linguaggio, dici quel che piace a lui; e lo stesso ti suol capitare con quel bel ragazzo, figliuolo di Pirilampe. Giacchè tu ai voleri ed ai discorsi dei tuoi amori non sei capace d'opporti; cosicchè se uno, mentre tu volta per volta dici quello che dici per far loro piacere, osservasse, sorpreso, che son cose assurde, probabilmente, a voler confessare la verità, dovresti convenire che, se non c'è chi faccia smettere ai tuoi amati di dire quello che
482 dicono, neppure tu puoi smettere di parlare come parli. Preparati dunque a udire anche da me una confessione simile; e non meravigliarti ch'io dica queste cose, ma cerca di far sì che la filosofia, questa mia passione, smetta di dirle. Perchè, mio caro amico, è lei che dice le cose, che ora tu odi dalla mia bocca,

(1) Figlio d'un amico di Pericle, che era stato ambasciatore alla corte di Persia, donde si vuole che avesse portato i primi paoni ad Atene, passava per essere uno dei più bei giovani del suo tempo.

ed è con me molto men volubile di quell'altro mio amore. Giacchè, mentre quel figliuolo di Clinia muta ad ogni istante di parere, la filosofia non fa che ripetere sempre le stesse cose. E dice quello di cui tu ora ti sorprendi, quei discorsi appunto che anche tu hai uditi. E perciò tu, come dicevo, o devi confutar lei, dimostrando che il commettere ingiustizie e, pur commettendole, non pagarne la pena, non è l'estremo de' mali; o se quest'asserto non potrai confutarlo, per il cane, il dio degli Egizî (1), Cállicle, mio caro Cállicle, non ti darà mai ragione, ma sarà per tutta la vita in disaccordo con te. Eppure, per conto mio, penso che sarebbe assai meglio per me se dovessi valermi d'una lira scordata e dissonante, o dirigere un coro stonato, e perfino che la maggior parte degli uomini dissentisse da me e mi desse torto, piuttosto che essere io, unico e solo, in disaccordo e in contradizione con me stesso.

XXXVIII. — *Cáll.* Socrate, mi pare che tu ti lasci trasportare dalla foga della tua eloquenza, come un vero oratore da comizî; ed ora parli così, perchè Polo è caduto in quello stesso errore, nel quale egli accusava Gorgia di esser caduto di fronte a te. Egli infatti diceva che Gorgia, richiesto da te se chi va da lui per apprendere la retorica senza avere un'idea della giustizia, l'avrebbe imparata da lui; s'era lasciato vincere da un falso pudore, e aveva detto che gliel'avrebbe insegnata lui, per il pregiudizio comune degli uomini, che si scandalizzerebbero se si rispondesse in maniera diversa. Da questa concessione, egli diceva, Gorgia è stato tratto a contradirsi; e tu non hai mancato di profittarne allegramente. Allora egli s'è riso di te e, mi pare, con ragione. Ora c'è cascato anche lui; ed io non posso compiacermi con Polo d'averti concesso che il commettere ingiustizia è più brutto che subirla. Perchè da questa concessione egli, a sua volta, stretto nei lacci delle tue argomentazioni, s'è vista chiusa la bocca, e s'è fatto scrupolo di dire quel che pensava. Giacchè tu Socrate,,

(1) Il giuramento solito di Socrate qui è completato con l'aggiunta del riferimento ad Anubi, il dio egizio, rappresentato appunto con la testa di cane.

col pretesto d'indagare il vero, trascini la discussione in questi fastidiosi e plateali sofismi che non son belli per natura, ma per legge (1). Ora, il più delle volte, la natura e la legge sono agli antipodi. Se uno dunque si vergogna e non ha il coraggio di spiattellare quello
483 che pensa, è costretto a contradirsi. E tu, che hai scoperto il segreto, te ne giovi capziosamente nella disputa; e quando il tuo contradittore parla secondo la legge, tu lo interroghi secondo la natura; e quando l'altro parla secondo la natura, e tu lo interroghi secondo la legge. Così, per esempio, in questo caso, a proposito del commettere e subire l'ingiustizia, Polo intendeva ciò che per legge è più brutto, e tu a perseguire il ragionamento in nome della natura. In realtà, secondo la natura, è più brutto tutto ciò che è anche peggiore, cioè subire l'ingiustizia; ma, secondo la legge, è più brutto commetterla. E in effetti questa rassegnazione, questo subir l'ingiustizia, non è neppur degno d'un uomo, ma d'uno schiavo, per cui val meglio morire che vivere, quand'uno, ingiuriato ed oltraggiato, non è in grado di difendere nè se stesso nè chi gli sta a cuore. Ma, a parer mio, gli autori delle leggi sono i deboli, sono la maggioranza. Gli è dunque per sè e pel proprio tornaconto che costoro han fatto le leggi e distribuiscono lodi e biasimi. E nell'intento di spaventare i più forti e capaci di prevalere, e per impedire che prevalgano su loro, dicono che è cosa brutta ed ingiusta voler sopraffare gli altri, e che il commettere ingiustizia consiste appunto nel cercare d'avere più degli altri. Quanto a sè sono ben contenti, credo, d'assicurarsi una parte eguale, essi che sono i più deboli.

XXXIX. — Perciò, si capisce, la legge proclama ingiusto e brutto il cercar di sopraffare i più; e questo si chiama commettere ingiustizia. La natura invece, a mio avviso, mostra chiaro come sia giusto che il migliore abbia

(1) La parola νόμος 'legge' aveva nella lingua greca un significato molto più largo che non abbia nella nostra. Essa comprendeva diritto, consuetudine, religione, morale tradizionale, in breve tutto ciò che generalmente si riconosceva come norma di vita morale e civile.

più del peggiore, e il più potente più di chi può meno. E che sia così: che il vero criterio del giusto sia che il più potente domini il meno e abbia di più, si può vederlo in tanti casi, non solo riguardo agli altri animali, ma degli uomini anche riguardo a interi Stati e nazioni. Poichè con qual diritto Serse mosse contro l'Ellade, o il padre di lui contro gli Sciti? E si potrebbero addurre infiniti esempî dello stesso genere. Ma costoro, io ritengo, agiscono così secondo il diritto naturale, e, per Zeus, secondo la legge della natura, e non già secondo questa, che noi ci siamo imposta. Noi, plasmando a modo nostro i migliori e i più forti tra noi, col prenderli in cura da ragazzi come leoncelli, a furia di formule magiche e d'incantesimi, ce 484
ne facciamo de' servi, dicendo loro che a tutti spetta una parte eguale, e che in ciò consiste il bello ed il giusto. Ma quando, poniamo, sorga un uomo d'animo pari al bisogno, costui, scossi ed infranti tutti codesti ceppi e liberatosene, calpestati i nostri scritti, i nostri incantesimi, le nostre formule magiche e tutte le leggi contrarie alla natura; eccolo, il servo, levarsi d'un tratto al disopra di tutti e divenire il padrone; ecco in tal caso d'un tratto brillare la giustizia secondo natura (1). E a me pare che anche Pindaro a queste cose appunto accenni in quel canto nel quale dice:

Legge di tutti reina,
de' mortali e degl'immortali;

ed essa, soggiunge:

con mano possente la forza
trasforma in diritto. E lo prova
d'Éracle il caso, che i buoi
non comperati... (2)

---

(1) « On est surpris de l'éclat que donne Platon à cette description du jeune lion, à moitié dompté seulement, qui déchire ses liens et se dresse dans la majesté de sa noblesse native. On admire la puissance artistique avec laquelle il a dessiné la figure du sur-homme, malgré la répulsion morale qu'elle lui inspirait. Ou bien, si cette figure lui répugnait par l'abus du génie, était-il attiré par le génie lui-même? Avait-il peut-être devant les yeux l'héroïque figure d'Alcibiade, qu'il avait contemplée au moment le plus impressionable de sa jeunesse? Broyait-il plus facilement les couleurs de son tableau en raison de son antipathie pour le joug oppresseur de la 'médiocrité collective'? » (GOMPERZ, *op.* e *l. cit.* p. 350).

(2) Framm. (169 Bergk [4]) d'un'ode di Pindaro, che non possediamo.

Queste a un dipresso le parole del poeta, giacchè l'ode non l'ho a mente. Egli, insomma, racconta che Éracles, senza averli comperati nè avuti in dono da Geríone, menò via i buoi, convinto che tale, secondo natura, fosse la giustizia: che buoi e ogni altro bene di chi è peggiore e da meno spettino a chi è migliore e da più.

XL. — La verità dunque è questa; e lo riconoscerai da te, ove ti volga a cose più gravi, lasciata da parte la filosofia. La filosofia, Socrate, è, sì, uno studio attraente, quando uno vi si applichi con una certa misura, da giovane; ma se la si coltivi oltre il giusto, è la perdizione degli uomini. Giacchè se uno — e sia pure di natura eccellente — continua a filosofare al di là dell'età giovanile, sarà per forza inesperto di tutto quello di cui deve pure essere esperto chi vuol divenire un uomo ammodo e largamente stimato. E in effetti <quelli che si dedicano ad un simile studio> vengon su inesperti delle leggi della città, del linguaggio da tenere nel disbrigo delle faccende pubbliche e private, dei piaceri e delle aspirazioni umane e, in una parola, affatto inesperti di ciò che si dice la vita. E quando prendono a trattare qualche affare, pubblico o privato, fanno ridere, come io penso, fan ridere gli uomini di Stato, quando, a loro volta, s'intromettono nelle vostre discussioni e nei vostri discorsi. E accade loro quel che dice Euripide: che ognuno in quello brilla e verso quello è tratto:

> ed il più del suo tempo a quel consacra,
> in cui se stesso superar confida (1);

ma le cose nelle quali si senta dappoco, le fugge e ne parla con disprezzo, lodando in cambio quelle altre,

(1) Dall' 'Antiope', dramma perduto d'Euripide, da cui Cállicle prende a prestito parecchi pensieri e frasi nel suo lungo discorso. Antíope, figlia di Nitteo, reggente di Tebe, sedotta da Zeus, per sottrarsi all'ira del padre fuggì a Sicione, dove fu sposata dal re Epopeo. Nitteo, suicidatosi, commise la propria vendetta al fratello Lico, il quale vinse Epopeo, lo uccise e condusse a Tebe Antiope, che per via s'era sgravata di due gemelli, Anfione e Zeto, i quali furono allevati da un pastore, mentre la madre

per amore di se medesimo, perchè stima così di lodare se stesso. Senonchè, a parer mio, il meglio è di non essere estraneo nè all'una cosa nè alle altre. Della filosofia è bello possedere quel tanto che può conferire ad una compiuta educazione; e per un giovanetto non è brutto filosofare. Ma quando un uomo, già anziano, seguiti a filosofare, la cosa, caro il mio Socrate, diventa ridicola; ed io, per me, dinanzi a quelli che si consacrano alla filosofia, provo la stessissima impressione che dinanzi a que' che balbettano e bambineggiano. E in effetti, allorchè vedo un bambino, in cui è naturale l'esprimersi così, balbettando e dicendo e facendo cose infantili; ci godo assai, e mi par cosa graziosa, gentile e conveniente a quell'età, mentre invece, quando sento un piccino articolare e ragionare con chiarezza, ciò mi disgusta, mi ferisce gli orecchi e mi pare qualcosa di servile. Ma udire un adulto che balbetti e vederlo trastullarsi come un bimbo, questo è ridicolo, indegno d'un uomo e meritevole di sculacciate. Orbene, è tale appunto il sentimento che io, per me, provo, dinanzi a quelli che fanno professione di filosofia. Quando in un giovanetto vedo della filosofia, lo ammiro, trovo che gli si addice, e lo stimo d'animo nobile ed alto, laddove chi la trascura mi pare d'animo ignobile e affatto incapace di tentare qualsiasi bella e generosa azione. Ma se vedo qualcuno, già innanzi negli anni, filosofare e non smetterla; un uomo simile, Socrate, per me è degno d'esser frustato. Giacchè costui, come or ora dicevo, quand'anche sia da natura egregiamente dotato, dovrà perdere ogni senso virile, e fuggire quei centri della vita cittadina e quelle piazze, nelle quali, dice

---

veniva sottoposta a' più duri maltrattamenti da Dirce, moglie di Lico. Antiope dopo molti anni riuscì a fuggire, e, incontratasi coi figli, potè farsi riconoscere da loro. Essi la ricondussero a Tebe, assalirono e uccisero Lico, e fecero morire Dirce legandola alle corna d'un toro. Quest'ultimo episodio è rappresentato nel famoso gruppo romàno — da un originale ellenistico — conosciuto col nome di 'Toro Farnese' e conservato nel Museo Nazionale di Napoli. — Dei due giovani Anfione coltivava la musica, Zeto menava vita attiva ed operosa; e in una scena del dramma, che doveva esser divenuta particolarmente celebre e a cui Càllicle e Socrate si richiamano, pare che Euripide ponesse di fronte i due fratelli a discutere de' meriti comparativi del genere di vita, a cui ciascun di loro s'era dedicato.

il poeta, gli uomini divengono *illustri* (1); e vivere tutta la vita rincantucciato in un angolo, a bisbigliare fra tre o quattro ragazzi (2), senza far mai risonare una parola libera, alta ed opportuna.

XLI. — Socrate, io ho per te stima ed affetto; sicchè rischio di trovarmi ora in quello stato d'animo, in cui Zeto, il personaggio d'Euripide, a cui ho già alluso, si trovava verso Anfíone; e mi vien voglia di dirti, come Zeto al fratello: Socrate, tu trascuri proprio quello di cui dovresti occuparti; e la tua anima, così natural-
486 mente generosa, nascondi sotto un puerile travestimento; talchè, ove si deliberi del giusto, non sei in grado nè di portare il contributo di un retto parere, nè di cogliere ciò che v'ha di plausibile e persuasivo, o di proporre in difesa d'altri un consiglio animoso. Eppure, mio caro Socrate — e non avertene a male, perchè queste parole mi sono dettate dal bene che ti voglio — non ti pare una brutta cosa per te d'essere in quella condizione in cui io ritengo che vi troviate e tu e tutti quelli che s'immergono sempre più nello studio della filosofia? Giacchè se ora uno mettesse le mani addosso o a te o a qualche altro dei tuoi simili, e vi trascinasse in tribunale e v'accusasse d'aver commesso qualche colpa che non hai per nulla commessa; tu sai bene che non avresti modo di cavartela, ma ti verrebbero le vertigini e rimarresti a bocca aperta, non sapendo che dire; e, comparso davanti ai giudici, per inetto e miserabile che fosse il tuo accusatore, tu saresti condannato a morte, per poco ch'e' volesse chiedere per te la pena di morte. Ma dunque, Socrate, come può esser saggezza *un'arte che, impadronitasi d'un uomo egregiamente dotato dalla natura, lo rende peggiore*, incapace di difendere la propria persona e salvare dai più grandi pericoli se stesso o altri, esposto ad essere spogliato dai nemici

(1) Omero; cfr. *Il.* IX 441.

(2) Questa caratteristica dell'operosità filosofica conviene evidentemente più a Platone che a Socrate, il quale conversava sempre in pubblico e non in un cerchio ristretto d'iniziati.

di tutte le sue sostanze, e condannato a vivere nella città privo d'ogni diritto civile? Un uomo simile — permettimi l'espressione fors'anche troppo dura — si può prenderlo a schiaffi impunemente. Ma, mio buon Socrate, da' retta a me: *cessa di redarguire, datti delle opre alla bella armonia*, datti a quegli studî da cui puoi trarre fama di saggezza, *abbandona ad altri codeste eleganti sottigliezze*, codesti non so se chiamarli vaneggiamenti o chiacchiere *per cui ti ridurrai ad abitare in case vuote*; e cerca d'emulare non già quelli che si perdono nel discutere di codeste piccinerie, ma quelli che posseggono ricchezza e fama e tanti altri beni.

XLII. — *So.* S'io avessi l'anima d'oro, Cállicle, non crederesti ch'io dovessi esser lieto d'aver trovato una di quelle pietre con cui si saggia l'oro, e la migliore di tutte? Io cimenterei su di essa la mia anima; e se mi confermasse nella convinzione che è educata come si deve, non sarei perfettamente sicuro di star bene e non aver bisogno d'altra prova?

Cáll. A che, Socrate, codesta domanda?

So. Te lo dirò subito. Io credo che per essermi incontrato ora in te, io mi sia proprio incontrato in codesto tesoro.

Cáll. E perchè?

So. Perchè son certo che, se otterrò il tuo assenso
nelle cose che la mia anima opina, queste sono senz'altro
vere. Io infatti ritengo che per mettere, come si deve, a
prova un'anima se viva bene o no, occorrono tre requi- 487
siti che tu possiedi tutti: scienza, benevolenza e franchezza. A me certo capita di trovarmi spesso con taluni, che non sono al caso di mettermi a prova, perchè non hanno la tua cultura; ne incontro altri che questa cultura l'hanno, ma non vogliono dirmi la verità, perchè non hanno per me un affetto pari al tuo; e quanto a questi due ospiti qui, Gorgia e Polo, questi sono senza dubbio dotti e miei amici l'uno e l'altro, ma difettano un po' di franchezza, e sono più timidi che non dovrebbero.

E come negarlo, se hanno spinto i loro scrupoli tant'oltre, da trovare così l'uno come l'altro in questi scrupoli il coraggio di contradirsi dinanzi a tanta gente e su cose di tanto rilievo? Tu, al contrario, hai tutte queste qualità, che mancano ai più. Tu sei colto quanto occorre, come possono attestare molti ateniesi, ed hai della benevolenza per me. E da che lo argomento? Ti dirò. Io so, Cállicle, che voi in quattro vi siete occupati di filosofia: tu, Tisandro l'Afidnese, Androne d'Androtione e Nausícide il Colargese (1); anzi una volta io sentii che vi scambiavate de' consigli sui limiti che dovesse avere codesto studio; e so pure che tra voi prevalse il partito che non bisognasse approfondirlo troppo; ma vi esortavate l'un l'altro a stare in guardia, affinchè, attendendo alla filosofia più del necessario, non aveste a corrompervi senza avvedervene. Poichè dunque ti sento ora consigliarmi proprio quello che consigliavi ai tuoi più intimi, questo mi è prova sufficiente della tua sincera benevolenza per me. Che infine tu sia uomo da parlar chiaro e non lasciarti vincere da scrupoli, lo hai dichiarato da te e confermato col tuo discorso. Sicchè, evidentemente, ora noi siamo a questo: che, ove nella discussione tu consenta con me in qualche punto, questo da me e da te si deve ritenere come sufficientemente provato, senza che occorra di sottoporlo ad una prova ulteriore, giacchè tu certo non mi darai il tuo assenso per difetto di scienza o per eccesso di pudore; e neanche me lo daresti d'altronde col proposito d'ingannarmi, perchè, come dici tu stesso, sei mio amico. Dall'accordo dunque tra me e te risulterà la verità piena ed intera. Ora, Cállicle, tra tutte le indagini possibili, la più bella è proprio quella su cui tu mi hai mosso de' rimproveri: vale a

(1) Androne, figlio d'Androtione e padre dell'oratore e storico Androtione, fu scolare d'Ippia, fece parte del Consiglio dei Quattrocento nel 411, è ricordato come accusatore dell'oratore Antifonte e venne più tardi processato e messo in carcere come debitore dello Stato. — Tisandro, del demo di Afidne, appartenente alla tribù Eántide, e Nausícide, del demo di Colargo, appartenente alla tribù Acamántide, sono conosciuti soltanto di nome.

dire quale dev'essere l'uomo, e a che studio attendere, e fin dove, così da vecchio come da giovane. Giacchè, se in qualche cosa nella mia vita io non dovessi rego- 488
larmi bene, tienlo per certo che non lo faccio volontariamente, ma per la mia ignoranza. Perciò tu, come hai cominciato a correggermi, non desistere, ma mostrami chiaro qual è il tenore di vita, che dovrei impormi, e come riuscirvi. E posto che tu ora guadagni la mia adesione, e veda poi che in avvenire, io non tenga fede a quello di cui ho convenuto, abbimi pure in conto d'un poltrone, e non ammonirmi mai più, perchè ne sarei indegno. — Riprendi ora il discorso da capo, e dimmi in che consiste codesto diritto di natura secondo te e secondo Pindaro; non forse in questo: che il più potente s'approprî con la forza di ciò che appartiene al meno potente, che il migliore comandi a' men buoni, e chi è dappiù abbia una parte maggiore di chi è da meno? Il giusto è forse altro secondo te; o ricordo esattamente le tue parole?

XLIII. — *Cáll.* Sì, lo dicevo e lo ripeto.

So. E per migliore intendi tu anche più potente? Perchè, mentre parlavi, non son riuscito a coglier bene il tuo pensiero. Chiami tu i più forti più potenti, e vuoi dire che i più deboli devono obbedire al più forte, come anche dianzi tu hai in qualche modo accennato col dire che in forza di questo diritto naturale i grandi Stati aggrediscono i piccoli, perchè sono più potenti e più forti, il che lascia supporre che il più potente, il più forte e il migliore sieno la stessa cosa? O è possibile esser migliore, ma men forte e più debole; e più potente, ma più malvagio? O migliore equivale in tutto a più potente? Dammene una definizione precisa. È, insomma, lo stesso più potente, migliore e più forte, o sono qualcosa di diverso?

Cáll. Ti dico chiaro e tondo che sono lo stesso.

So. Sicchè i molti sono, secondo natura, più potenti di uno solo? quei molti, dico, che impongono ad uno solo le leggi, come dicevi anche tu poc'anzi?

Cáll. E come no?

So. Sicchè le leggi della maggioranza sono le leggi dei più potenti.

Cáll. Certo.

So. E quindi dei migliori? giacchè i più potenti sono di gran lunga i migliori, stando alle tue parole.

Cáll. Sì.

So. E perciò le leggi di costoro sono belle secondo natura, dacchè essi sono i più potenti?

Cáll. Sì.

So. Ma la maggioranza ritiene, come tu riconoscevi or ora, che la giustizia consista nell'uguaglianza, e sia
489 più brutto il commettere l'ingiustizia che il subirla? È così, o no? E guarda che qui tu a tua volta non abbia a lasciarti cogliere in fallo di scrupoli. È vero, o no, che la maggioranza stima che il giusto consista nell'aver tutti una parte eguale, e non <chi> più <e chi meno>, e che sia più brutto il commettere che il subire l'ingiustizia? Non invidiarmi questa risposta, Cállicle, affinchè se tu consenti con me, io possa avere da te la conferma d'esser nel vero, perchè avrò avuto l'assenso d'un uomo capacissimo di giudicare.

Cáll. Ma sì, lo ammetto; la maggioranza ritiene così.

So. E allora non è soltanto per legge che il commettere ingiustizia è più brutto del subirla e che la giustizia consiste nell'eguaglianza, ma anche per natura. Sicchè c'è pericolo che tu dianzi non dicessi la verità, e neanche avessi ragione d'accusarmi, asserendo che la legge e la natura sono agli antipodi, e che anch'io, sapendolo, argomentassi capziosamente, menando il discorso sul terreno della legge, quando si parlava di natura, e della natura, quando s'intendeva di legge.

XLIV. — *Cáll.* Questo benedetto uomo non rinunzierà mai alle sue chiacchiere. Dimmi, Socrate: non ti vergogni alla tua età di dar la caccia alle parole; e, ove se ne scambî una per un'altra, illuderti d'aver trovato un tesoro? Credi forse che per me i più potenti sieno altra cosa che i migliori? E non ti sto dicendo da un pezzo che per me migliore e più potente è proprio lo stesso? O credi tu ch'io voglia dire che, quando s'aduni

un'accozzaglia di servi e d'uomini d'ogni risma, i quali non valgono per altro, se non forse per la forza dei loro muscoli, e affermino certe cose, queste possano chiamarsi leggi?

So. Alla buon'ora, mio sapientissimo Cállicle! È così dunque che dici?

Cáll. Senza dubbio.

So. Ma, divino amico, anch'io da un pezzo sospettavo che per più potente tu avessi in animo d'intendere qualcosa di simile; e non insisto nell'interrogarti se non per conoscere nettamente il tuo pensiero. Certo tu non stimi che due sieno migliori d'uno, o i tuoi servi migliori di te, perchè fisicamente più vigorosi di te. Ma ripetimi daccapo che mai dici che sieno i migliori, dal momento che non chiami così i più vigorosi? Però, ammirabile amico, cerca d'istruirmi con più dolcezza, affinchè io non diserti la tua scuola.

Cáll. Ti fai gioco di me, Socrate.

So. Ma no, Cállicle, per quel Zeto, di cui ti sei or ora valso per farti così a lungo gioco di me. Suvvia, rispondi: chi a parer tuo sono i migliori?

Cáll. I più valenti, secondo me.

So. E non vedi che tu stesso non dici che parole senza chiarir nulla? Vuoi, o no, dirmi, se per migliori e più potenti tu hai in animo di designare i più intelligenti, o altri?

Cáll. Ma sì, per Zeus; son proprio questi che voglio designare, e come!

So. Sicchè, a tuo avviso, spesso un uomo solo che 490
abbia intelligenza è più potente di migliaia d'inetti; è a costui che spetta di comandare e agli altri d'esser soggetti, ed è chi comanda che ha diritto d'avere più di quelli che gli sono soggetti. Ritengo che sia questo il tuo pensiero — e non vado a caccia di parole — quando affermi che uno solo può essere più potente di molte migliaia.

Cáll. Ma è precisamente questo quello che dico. Ed in ciò io credo che consista la giustizia secondo natura: che chi è migliore e più intelligente comandi e abbia di più di chi è da meno.

XLV. — *So.* Fermati qui. Che cosa vuoi dire adesso? Se, come ora, ci trovassimo riuniti in molti nel medesimo luogo, e avessimo in comune gran copia di roba da mangiare e da bere, e fossimo gente d'ogni sorta, alcuni robusti, altri deboli; ed uno solo tra noi per essere medico, fosse in queste cose il più intelligente, ma insieme, come accade, più robusto d'alcuni, più debole d'altri; costui in questa materia, perchè il più intelligente di tutti, non sarebbe anche migliore e più potente degli altri?

Cáll. Indiscutibilmente.

So. Orbene, dovrà fors'egli, perchè migliore, avere di codesta roba una parte maggiore di noi, ovvero, per la sua qualità di capo, distribuirla lui tra tutti senza che nel farne uso e consumarla sopraffaccia gli altri per rimpinzarsene il ventre, ove non voglia pentirsene; ma per sè prenderne più di alcuni, ma meno di altri? E se mai quest'uomo fosse fisicamente il più debole, non dovrebbe, Cállicle, spettargliene addirittura meno di tutti, pure essendo il migliore di tutti? Non è così, mio buon amico?

Cáll. Tu parli di cibi, di bevande, di medici e d'altre corbellerie simili. Ma non è questo che intendo.

So. Ma non dici che chi è più intelligente è anche migliore, sì o no?

Cáll. Sicuro.

So. Ma non dicevi che il migliore deve avere di più?

Cáll. Non però di codesta roba.

So. Ah! capisco; forse d'abiti; e il tessitore più intelligente ed abile di tutti avrà il diritto di prendere per sè il mantello più grande, e d'andare attorno coperto delle vesti più numerose e più belle.

Cáll. Ma che abiti!

So. Ma allora sarà certo per le scarpe, che il più intelligente e migliore avrà diritto di sopraffare gli altri. Spetta, credo, al calzolaio di passeggiare calzato delle scarpe più grandi e più numerose.

Cáll. Ma che scarpe! Tu accumuli corbellerie su corbellerie.

So. Ma se non è questo che intendi, sarà probabil-

mente quest'altro: un agricoltore, per esempio, intelligente e praticissimo, avrà diritto alla maggior porzione di semi e a seminare più di tutti gli altri nella propria terra?

Cáll. Come ripeti sempre le stesse cose, Socrate!

So. Non solo, Cállicle, ma anche sullo stesso argomento.

Cáll. Per gli dei, tu non fai che citar sempre cuoiai, 491
cardatori, cuochi e medici, come se non si trattasse che di questi!

So. E tu ti deciderai mai a dirmi in che cosa il più potente e intelligente ha diritto di sopraffare gli altri? O non sei disposto nè ad accettare i miei suggerimenti nè a dirlo da te?

Cáll. Ma se è un pezzo che lo sto dicendo! E in primo luogo pei più potenti non intendo nè calzolai nè cuochi, ma gl'intelligenti delle faccende pubbliche, quelli che sanno in che modo debba governarsi uno Stato, e sieno non solo intelligenti, ma coraggiosi anche e capaci di mandare ad effetto i proprî disegni, senza venir meno per fiacchezza d'animo.

XLVI. — *So.* Vedi tu, mio ottimo Cállicle, quanto sia diversa l'accusa che io muovo a te da quella che tu muovi a me? Tu affermi di me che ripeto sempre le stesse cose, e me ne rimproveri; io di te, al contrario, che non dici mai lo stesso sullo stesso argomento; ma una volta col nome di migliori e più potenti chiami i più forti, un'altra i più intelligenti, e ora te ne vieni con una terza definizione: accenni a non so quali coraggiosi come i più potenti e i migliori. Ma, caro mio, risolviti una buona volta, e dimmi chi sono, secondo te, i migliori e i più potenti, e in che cosa.

Cáll. Ma se già l'ho detto che per me son quelli che nelle faccende politiche sieno intelligenti e coraggiosi. A costoro, io dico, spetta di comandare negli Stati; e la giustizia è che questi abbiano più degli altri; quelli che comandano più di quelli che obbediscono.

So. E sentiamo un po': rispetto a se stessi, amico

mio, che pensi di loro? Che comandino, o si lascino comandare?

Cáll. Cosa vuoi dire?

So. Domando se ciascuno comandi a se stesso. O non è necessario che ciascuno comandi a se stesso, ma solo che comandi agli altri?

Cáll. Che intendi per comandare a se stesso?

So. Nulla di astruso, ma quel che s'intende di solito: esser saggio e padrone di se medesimo, capace di dominare i piaceri e le passioni proprie.

Cáll. Come sei gustoso! Per te i saggi sono gl'imbecilli.

So. O perchè? Non c'è nessuno al mondo che non indovinerebbe ch'io non voglio dir questo.

Cáll. Eppure è così, Socrate. Poichè come mai potrebbe esser felice un uomo, che si prestasse a servire chicchessia? No, il bello e il giusto secondo natura è questo, ch'io ora ti dico con la maggiore franchezza: che chi vuol vivere come si conviene, deve lasciare alle proprie passioni la più completa libertà di svolgersi,
492 senza infrenarle; e per possenti che sieno, essere in grado di secondarle mediante il coraggio e l'accorgimento, sodisfacendole in tutto quello di cui via via nasca in loro la brama. Senonchè, questo, credo, ai più non è possibile; sicchè, per vergogna, biasimano quelli che ci riescono, cercando di nascondere la propria impotenza; proclamano, com'io dicevo testè, che l'intemperanza è una bruttura; trasformano in schiavi gli uomini di miglior tempra; e, non potendo sodisfare essi le proprie passioni, fanno per la propria viltà l'elogio della saggezza e della giustizia. Poichè, certo, per tutti quelli ai quali toccò in sorte di nascere figliuoli di re, o d'esser dotati di tale natura da potere con le proprie forze procurarsi un principato, una tirannide o un regno; oh! per questi che cosa in verità potrebbe esserci di più brutto di codesta saggezza e della giustizia? E costoro, pur potendo senz'alcun ostacolo godere d'ogni bene, dovrebbero da se stessi farsi schiavi della legge imposta dalla maggioranza, e delle parole e dei biasimi del volgo? E come non sarebbero in realtà de' miserabili

in grazia di codesta bellezza della giustizia e della temperanza, quando non potessero in nulla favorire i loro amici più de' loro nemici, e ciò mentre sono padroni nella loro città? Invece, Socrate, la verità, quella che tu dici di perseguire, è questa: il piacere, l'intemperanza, la licenza, quando trovino appoggio, ecco in che consiste la virtù e la felicità! Tutto il resto, tutte codeste lustre, codeste convenzioni umane, contrarie alla natura, sono ciance che non contano un ette.

XLVII. — *So.* Tu, Cállicle, nella tua franchezza attacchi il mio discorso non senza bravura, perchè tu dici ora chiaramente quello che gli altri pensano, ma non osano dire. Ti prego dunque di non fare alcuna concessione, affinchè ci risulti davvero evidente come s'ha da vivere. E dimmi: affermi tu che le passioni non bisogna infrenarle, se si vuol essere come si deve, ma lasciare che ingigantiscano, e procurare che sieno comunque sodisfatte; e che in ciò consiste la virtù?

Cáll. È proprio questo quello che affermo.

So. Sicchè non è punto vero ciò che si suol dire: che felici sono coloro che non hanno bisogni.

Cáll. Ma certo, perchè in tal caso i sassi e i morti sarebbero i più felici.

So. Però anche quella che tu hai descritta è una terribile vita. Nè mi stupirei per nulla, che Euripide avesse ben ragione di dire in quei suoi versi:

> E chi sa se non sia morire il vivere
> e vivere il morire? (1).

E forse noi siamo realmente de' morti; forse è esatto 493
quel che io udii anche dire da un sapiente: che noi ora siamo de' morti; che il nostro corpo è una tomba (2), e che quella parte dell'anima, in cui risiedono le pas-

---

(1) Dalla tragedia perduta d'Euripide '**Polyido**' (fr. 638 Nauck).

(2) Nel testo l'immagine è resa più viva dal ravvicinamento di σῶμα 'corpo' con σῆμα 'tomba'.

sioni, si trova d'essere per natura tale da lasciarsi persuadere e trascinare in ogni senso. Sicchè un uomo d'ingegno arguto ed elegante, un Siculo, se non erro, o un Italiota (1), con un gioco di parole, favoleggiando, questa parte dell'anima, perchè credula e docile, la chiamò ' dolio ', e i dissennati ' non iniziati '; e di costoro la parte dell'anima, in cui s'annidano le passioni, intollerante di freno e incapace di ritenere checchessia, egli la diceva un dolio incrinato, accennando per via di similitudine alla insaziabilità di essa (2). E così egli, Cállicle, proprio all'opposto di te, mostra come nell'Ade — cioè nel mondo invisibile — costoro, i non iniziati, sieno i più infelici tra tutti, e versino acqua entro un dolio forato con uno staccio egualmente forato. E, secondo lui, lo staccio, mi spiegava chi me ne riferiva, è l'anima; e questa, negli stolti, l'autore l'aveva assomigliata ad uno staccio, come forata, in quanto che per la sua diffidenza e smemorataggine non può ritener nulla. Queste cose parranno, si capisce, un po' strane; ma chiariscono ciò che vorrei averti mostrato, per convincerti, se ne sono capace, a battere un'altra via e preferire ad una vita insaziabile e sregolata un'esistenza ordinata, contenta di ciò che via via si trovi d'avere e bastante a se stessa. Ma son poi riuscito, in qualche modo, a persuaderti, e indurti a mutar parere e credere che i temperanti sieno più felici de' dissoluti; o neppure s'io ti racconto cento altri di questi miti, sei disposto a mutar parere?

Cáll. Socrate, è la seconda ipotesi che risponde meglio alla verità.

---

(1) La prima designazione può riferirsi ad Empedocle agrigentino, la seconda al pitagoreo Filolao, crotoniate o tarantino.

(2) Il giuoco di parole, a cui s'accenna e che non può riprodursi in italiano, consiste in un nuovo ravvicinamento di parole, che presentano una certa somiglianza tra loro, come πιθανός ' facile a lasciarsi persuadere ', ' docile ' e πίθος ' dolio '; ἀνόητος ' stolto ' e ἀμύητος ' non iniziato ' e ' non chiuso '; Ἅιδης ' mondo infernale ' e ' divinità infernale ' e ἀειδής ' invisibile '.

XLVIII. — *So.* Ebbene, eccoti un altro paragone, uscito dalla stessa scuola. Rifletti se di queste due vite, l'una saggia e ordinata, l'altra sregolata e dissoluta, tu non dici lo stesso che di due uomini, ciascuno dei quali possedesse molti recipienti, ma quelli del primo fossero in uno stato perfetto e pieni, quale di vino, quale di miele, quale di latte, e altri molti di molt'altro; e i liquidi di ciascun d'essi preziosi, rari e possibili ad aversi soltanto a costo di fatiche molte ed ardue; che il primo, una volta riempiti i suoi recipienti, non dovesse nè infondervi altro, nè prenderne più cura, e fosse pienamente tranquillo a questo riguardo; che il secondo invece avesse, come il primo, dei liquidi possibili a provvedersi, ma con difficoltà, e dei recipienti che, per essere bucati e guasti, lo costringessero a riempirli senza tregua notte e giorno, o a soffrire i più atroci 494
dolori... Se tale è la vita di ciascuno di questi due, sostieni tu ancora che la vita dell'intemperante è più felice di quella dell'uomo ordinato? Ti persuado con questo paragone ad ammettere che una esistenza ordinata è preferibile ad una vita di dissolutezze, o non ti persuado?

Cáll. Non mi persuadi, Socrate, perchè a colui che ha riempito tutti i suoi recipienti, non avanza più alcun piacere; ma la sua vita, dopo che li ha riempiti tutti, è, come dicevo or ora, quella d'un sasso, perchè non sente più nè gioia nè dolore. Ora, il vivere piacevolmente consiste appunto in questo: nell'infondere quanto più si può.

So. Ma, se molto s'infonde, non sarà necessario che molto anche s'effonda, e che i buchi per queste perdite sieno larghi?

Cáll. Senza dubbio.

So. Ma codesta sarebbe la vita d'un caradrio (1), non già d'un morto o d'un sasso. E dimmi: non accenni tu a qualcosa di questo genere: all'aver fame e mangiare quando s'ha fame?

---

(1) Uccello ignoto d'una grande voracità « che », secondo lo scoliaste, « mentre mangia, si vuota ».

Cáll. Precisamente.

So. E aver sete e bere quando s'ha sete?

Cáll. Ma sì; e che la vita felice sta appunto nel provare tutti i desiderî possibili e godere di poterli sodisfare.

XLIX. — *So.* Benone, mio ottimo Cállicle; continua, come hai cominciato, e guarda che tu non abbia a lasciarti vincere da scrupoli. Ed è giusto, mi pare, che non ne abbia nemmen io. E prima di tutto dimmi: se uno avesse la scabbia, e per conseguenza il prurito, quando potesse grattarsi come gli pare e piace, anche costui, grattandosi senza posa per tutta la vita, vivrebbe felicemente?

Cáll. Che bel tipo sei, Socrate; un vero oratore da comizî!

So. Eppure gli è così, Cállicle, che ho sconcertato Polo e Gorgia, e ne ho provocato gli scrupoli. Ma tu non ti sconcerti nè arrossisci: tu sei uomo di coraggio. Però rispondimi.

Cáll. Ebbene, io dico che anche chi si gratta vive piacevolmente.

So. E se piacevolmente, anche, dunque, felicemente?

Cáll. Sicuro.

So. E quando abbia prurito alla testa soltanto, o devo continuare a chiederti, se anche altrove? Sta' attento, Cállicle, a ciò che risponderesti, ove ti si proponessero, una dopo l'altra, tutte le domande che hanno attinenza con queste. Ma, insomma, per riassumere tutto in una domanda: la vita dei cinedi non è forse orrenda, turpe, miserabile? O avrai il coraggio di dire che anche costoro sono felici, quando abbiano, finchè vogliano, quello di cui sentono il bisogno?

Cáll. E non ti vergogni, Socrate, di trascinare la discussione su codesto terreno?

So. E son io forse, mio nobile amico, a trascinarvela, o chi afferma con tanta disinvoltura che chiunque e comunque goda è felice, senza distinguere tra piaceri
495 buoni e cattivi? Via, rispondi ancora a questo: se per

te sono la stessa cosa il piacere ed il bene, o se ci sono dei piaceri che non sieno beni?

Cáll. Per non essere incoerente, dicendoti che sono cose diverse, risponderò che sono lo stesso.

So. Ma a codesto modo, Cállicle, tu mandi a male i ragionamenti di prima, e più non puoi con me indagare, come si deve, la verità, se dici quello che non pensi.

Cáll. Ma anche tu fai altrettanto, Socrate.

So. Se faccio realmente così, non fo bene nè io nè tu. Ma guarda, caro, che non sia questo il bene: godere ad ogni costo. Perchè è chiaro che se così è, ne derivano tutte quelle brutte conseguenze, a cui s'è accennato, e tante altre ancora.

Cáll. Questo poi è ciò che pensi tu.

So. E tu, Cállicle, quella tua opinione la mantieni davvero?

Cáll. Io sì.

L. — *So.* E ci metteremo a discuterne come di cosa detta sul serio?

Cáll. E come!

So. Ebbene, poichè così pensi, chiariscimi questo punto: c'è qualcosa che chiami scienza?

Cáll. Certo.

So. E non accennavi poc'anzi anche ad un coraggio che s'accompagna con la scienza?

Cáll. Difatti.

So. E di quest'altra cosa: del coraggio, non intendevi parlare come di alcunchè di diverso dalla scienza?

Cáll. Senza dubbio.

So. E che? Piacere e scienza sono lo stesso, o due cose diverse?

Cáll. Due cose diverse, caro il mio sapiente.

So. E anche il coraggio è diverso dal piacere?

Cáll. E come no?

So. Orsù, teniamo bene a mente questo: che Cállicle, l'Acarnese, ha affermato che piacere e bene sono lo stesso, ma scienza e coraggio due cose diverse tra loro e dal bene.

Cáll. E Socrate, invece, l'Alopecese (1), è, o non è, d'accordo su questo punto?

So. Proprio: non è d'accordo; e nemmeno, credo, Cállicle, quando vi abbia meglio ripensato da sè. Difatti, dimmi: star bene e star male, secondo te, non sono due stati contrarî?

Cáll. Sicuro.

So. Se dunque è vero che sono tra loro contrarî, si verificherà necessariamente per loro ciò che si verifica, poniamo, per la sanità e la malattia? Non è possibile, cioè, che uno sia sano e malato ad un tempo, nè che ad un tempo si liberi della sanità e della malattia.

Cáll. Che vuoi dire?

So. Prendi, per esempio, a considerare qualunque
496 parte del corpo. Uno può esser malato d'occhi, soffrire, come si dice, d'un'oftalmia?

Cáll. Come no?

So. E se ha gli occhi malati, non li avrà, credo, ad un tempo sani?

Cáll. È evidente.

So. Ma e poi, se si libera dell'oftalmia, si libera forse ad un tempo anche della sanità degli occhi, e, insomma, si trova libero insieme dell'una e dell'altra?

Cáll. Nemmen per idea.

So. E, in effetti, mi pare un'ipotesi strana ed assurda. Non è così?

Cáll. Altro che!

So. Ma invece, credo, prende e perde successivamente ciascuno di questi due stati?

Cáll. Appunto.

So. E si può dire altrettanto della forza e della debolezza?

Cáll. Sì.

So. Come della velocità e della lentezza?

Cáll. Certo.

---

(1) Cállicle era nativo del demo di Acarne, della tribù Enéide; Socrate del demo di Alopece, della tribù Antióchide. « Giocoso accenno al costume secondo il quale chi presentava una proposta nell'Assemblea aggiungeva al proprio nome quello del demo » (Cron-Deuschle-Nestle[5]).

So. E i beni e la felicità e i loro contrarî: i mali e l'infelicità, non li prende forse alternativamente, e alternativamente si libera degli uni e degli altri?

Cáll. Senza dubbio.

So. Cosicchè, se mai troviamo alcune cose, che l'uomo abbia e perda simultaneamente, è chiaro che non possono essere il bene ed il male? Consentiamo su questo?... Pensaci bene prima di rispondermi.

Cáll. Ma è più che naturale ch'io consenta.

LI. — *So.* E ora torniamo alle nostre affermazioni precedenti. L'aver fame lo dicevi piacevole, o penoso? Dico l'aver fame in sè.

Cáll. Penoso, certo; però mangiare, quando s'ha fame, lo dico piacevole.

So. Sì, ho capito. Però, a buon conto, l'aver fame, in sè, è penoso, o no?

Cáll. Sicuro.

So. Ed anche l'aver sete?

Cáll. E quanto!

So. E devo seguitare nelle mie domande, o convieni che ogni bisogno e ogni desiderio è penoso?

Cáll. Lo ammetto; basta con codeste domande.

So. Sta bene. Ma bere quando si ha sete, puoi tu dire che non sia piacevole?

Cáll. No, di certo.

So. Sicchè in codesta tua affermazione le parole: quando s'ha sete, equivalgono a quando si soffre?

Cáll. Sì.

So. E il bere è sodisfazione d'un bisogno, e perciò piacere?

Cáll. Sì.

So. Nell'atto dunque del bere tu dici che si gode?

Cáll. E come!

So. Quando, cioè, si ha sete?

Cáll. Precisamente.

So. Quando, cioè, si soffre.

Cáll. Sì.

So. E t'accorgi di ciò che ne consegue? che, in altri termini, tu dici di soffrire e godere simultanea-

mente, quando dici di bere avendo sete? O non avvien questo insieme nello stesso tempo e nello stesso luogo, sia dell'anima sia del corpo, giacchè questo, mi pare, non ha importanza? È così, o no?

Cáll. Così è.

497 *So.* Ma però, stando bene, stare ad un tempo male, tu dicevi che non è possibile.

Cáll. E lo ripeto.

So. Ma che uno, soffrendo, possa ad un tempo godere lo hai però ammesso.

Cáll. Pare.

So. E quindi godere non equivale a star bene ed esser felice, nè soffrire a star male ed essere infelice, sicchè il piacere risulta diverso dal bene.

Cáll. Socrate, codeste sofisticherie non le capisco.

So. Tu capisci benissimo, Cállicle, ma fai lo gnorri. Però va' ancora avanti, perchè tu veda quanto la tua sapienza ti dia il diritto di farmi da maestro. Non è forse vero che ciascun di noi, bevendo, cessa nello stesso tempo d'aver sete e di godere?

Cáll. Non so ciò che vuoi dire.

Gor. Ma no, Cállicle; rispondigli invece anche per riguardo a noi, affinchè si giunga ad una conclusione.

Cáll. Ma, Gorgia, Socrate è incorreggibile: non fa che interrogare e confutare su quisquilie di nessuna importanza.

Gor. Ma a te che importa? Ad ogni modo, Cállicle, la colpa non è tua. Lascia che Socrate ti confuti come crede.

Cáll. Ebbene, poichè Gorgia così vuole, seguita pure a rivolgermi codeste tue piccole e meschine interrogazioncelle.

LII. — *So.* Felice te, Cállicle, che sei stato iniziato ai Grandi Misteri prima che ai Piccoli! Io non supponevo che fosse lecito (1). Comunque, tornando al punto

(1) Chi voleva partecipare ai 'Grandi Misteri', che avevano luogo nell'autunno in Eleusi, doveva in precedenza essere stato iniziato ai 'Piccoli Misteri' che si celebravano nella primavera in Atene.

a cui ti sei fermato, dimmi se non è vero che in ciascuno di noi cessi insieme la sete ed il piacere.

Cáll. Ebbene, sì.

So. E così con la fame e, in generale, con gli altri desiderî, cessa ad un tempo anche il piacere?

Cáll. È vero.

So. Sicchè dolori e piaceri cessano simultaneamente?

Cáll. Sì.

So. Ma non cessano però simultaneamente bene e male, come tu ammettevi. O non lo ammetti più ora?

Cáll. Io lo ammetto sempre; ma che vuoi concluderne?

So. Che non sono lo stesso, caro mio, i beni e i piaceri, e neppure i mali e i dolori, giacchè gli uni cessano insieme, e gli altri no, come diversi che sono. Come mai dunque potrebbero essere lo stesso il piacere ed il bene, il male ed il dolore? Se però vuoi, esaminalo anche per quest'altra via; credo che nemmeno così tu debba trovarti d'accordo con te. Rifletticì: i buoni non li chiami tu buoni per la presenza in loro de' beni (1), come chiami belli quelli ne' quali sia presente la bellezza?

Cáll. Sì.

So. E che? gl'insensati e i vili li chiami tu buoni? Poc'anzi, certo, non li chiamavi così, ma davi questo nome ai coraggiosi e agl'intelligenti. O non son questi che chiami buoni?

Cáll. Indubbiamente.

So. E che? un bambino che non ha uso di ragione, l'hai tu visto godere?

Cáll. Io sì.

So. E un uomo, che non ha uso di ragione, non l'hai tu ancora visto godere?

Cáll. Credo bene; ma perchè codeste domande?

---

(1) Sarebbe stato più esatto: per la presenza in loro del bene. — È un accenno alla teorica delle idee.

498 *So.* Per nulla; pensa solo a rispondere.

Càll. Sì, l'ho visto.

So. E che? un uomo sennato l'hai tu visto attristarsi e gioire?

Càll. Sì.

So. E chi gioisce e s'attrista di più: l'intelligente, o lo stolto?

Càll. Per me non ci trovo gran divario.

So. Mi basta anche questo. E in guerra, è vero?, avrai visto qualche vigliacco?

Càll. E come no?

So. Ebbene, quando i nemici battevano in ritirata, chi ti pareva che ne gioissero di più: i vili, o i coraggiosi?

Càll. Gli uni e gli altri; e, se non <egualmente>, quasi.

So. Non importa; gioiscono, insomma, anche i vili?

Càll. E come!

So. E anche gli stolti, pare.

Càll. Sì.

So. Ma quando i nemici s'avanzano, sono soltanto i vili che s'attristano, o anche i coraggiosi?

Càll. Gli uni e gli altri.

So. Ma egualmente?

Càll. Più, certo, i vili.

So. Ma quando poi si ritirano, non sono questi che ne gioiscono dippiù?

Càll. Probabilmente.

So. S'attristano quindi e gioiscono quasi nella stessa misura tanto gli stolti quanto gli assennati, tanto i vili quanto i coraggiosi, come tu affermi; ed anzi più i vili che i coraggiosi?

Càll. Ne convengo.

So. Ma gli assennati e i coraggiosi sono buoni; i vili e gli stolti, cattivi?

Càll. Sì.

So. Sicchè quasi nella stessa misura gioiscono e s'attristano i buoni e i cattivi?

Càll. È vero.

So. E allora quasi nella stessa misura sono buoni e cattivi tanto i buoni quanto i cattivi? O sono anzi anche più buoni i cattivi? (1).

LIII. — *Cáll.* Per Zeus, io non so quello che dici.

So. Come? Non sai d'aver detto che i buoni son buoni per la presenza in loro de' beni, e i cattivi cattivi per quella de' mali? e che il bene è il piacere; il male, il dolore?

Cáll. Questo lo so.

So. E così in chi gioisce, se gioisce, ci sarà la presenza del bene, cioè del piacere?

Cáll. E come no?

So. E così, poichè in lui c'è il bene, chi gioisce è buono?

Cáll. Sì.

So. E, d'altra parte, in chi s'attrista ci sarà la presenza del male, ossia del dolore?

Cáll. Certo.

So. E per la presenza del male i cattivi, dici tu, sono cattivi? O non lo dici più?

Cáll. Ma sì che lo dico.

So. E allora buoni sono quelli che gioiscono, cattivi quelli che s'attristano?

Cáll. Sicuro.

So. E que' che gioiscono di più, più buoni; que' che meno, meno; e suppergiù pari quei <che s'attristano e gioiscono> suppergiù in eguale misura?

Cáll. Sì.

So. E tu dunque affermi che gioiscono e s'attristano suppergiù in eguale misura gl'intelligenti e gli stolti, i vili e i coraggiosi, o più ancora i vili?

Cáll. Ma certo.

---

(1) « Poichè Cállicle ha affermato l'identità del bene col piacere, dalla sua concessione che nella ritirata dei nemici i coraggiosi e i vili godono nella stessa misura, anzi questi ultimi anche più, e quindi per questo godimento, che, secondo Cállicle, è un b e n e , essi sono b u o n i ; risulta la paradossale conclusione che i buoni, cioè i coraggiosi, e i cattivi, cioè i vili, sono o egualmente buoni e cattivi, o i cattivi sono buoni in un grado anche più alto » (Cron-Deuschle-Nestle[5]).

So. Ricapitoliamo ora insieme le conseguenze di ciò su cui siamo d'accordo, giacchè, si suol dire: le
499 cose belle è bello ripeterle ed esaminarle due ed anche tre volte (1). Noi diciamo che buono è l'uomo intelligente e coraggioso? Non è vero?

Cáll. Sì.

So. Che cattivo è lo stolto e vile?

Cáll. Precisamente.

So. Che d'altro lato buono è chi gode?

Cáll. Sì.

So. Cattivo chi soffre?

Cáll. Per forza.

So. E che soffre e gode egualmente il buono e il cattivo, e forse anche più questo che quello?

Cáll. Sì.

So. Cosicchè il buono e il cattivo si pareggiano nella condizione col buono, ed anzi più buono diventa il cattivo? E non sono forse queste e quelle di prima le conseguenze necessarie, quando s'affermi che piacere e bene sono la stessa cosa? Non ti par necessario, Cállicle?

LIV. — *Cáll.* È un bel po', Socrate, ch'io ti sto ad ascoltare, e rispondo di sì, pur convinto che, se anche per ischerzo ti si fa qualche concessione, tu subito vi ti aggrappi, contento come un ragazzo. E così, per esempio, tu credi davvero che io e chiunque altro possa non distinguere tra piaceri migliori e peggiori.

So. Ahi! ahi! Cállicle, sei una vera birba, e mi tratti da bambino, parlando delle stesse cose ora in un modo ed ora in un altro, col proposito di trarmi in inganno. Eppure dapprima io non immaginavo che tu potessi ingannarmi di proposito, perchè ti credevo un amico. Ora vedo d'esser caduto in errore e di dover fare per forza, come dice un vecchio adagio, buon viso a cattivo gioco, e contentarmi di quel che mi offri. Sicchè ora, se non erro, tu dici che dei piaceri taluni sono buoni, altri cattivi. È così?

---

(1) L'origine di questo detto si faceva risalire ad Empedocle.

Cáll. Certo.

So. E buoni quindi saranno i giovevoli, cattivi i dannosi?

Cáll. Sicuro.

So. E giovevoli quelli che fanno del bene, cattivi quelli che fanno del male?

Cáll. Preciso.

So. E vuoi dire, se non sbaglio, questo: che tra' piaceri corporali, de' quali si parlava, per esempio, del mangiare e del bere, sono buoni quelli che giovano al corpo, procurandogli o sanità o vigore o qualche altro vantaggio; cattivi quelli che producono l'effetto contrario?

Cáll. Senza dubbio.

So. E che per conseguenza nello stesso modo anche tra' dolori alcuni sono buoni, altri cattivi?

Cáll. E come no?

So. E che perciò, così dei piaceri come dei dolori, bisogna dar la preferenza e attenersi a' buoni?

Cáll. Certo.

So. E ai cattivi no?

Cáll. Evidentemente.

So. Giacchè tra me e Polo, se ben ricordi, si concluse che si dovesse fare ogni cosa in vista del bene. E sei anche tu di parere che fine d'ogni atto sia il bene, e in vista del bene debbano farsi tutte le altre
cose, e non viceversa il bene in vista delle altre? E 500
voti anche tu con noi due?

Cáll. Volentieri.

So. Per conseguire dunque il bene bisogna fare tutte le altre cose, comprese le piacevoli, e non già il bene per conseguire il piacere.

Cáll. Certo.

So. Ma è poi da ogni uomo il saper distinguere quali tra le cose piacevoli sieno buone e quali cattive? O caso per caso occorre una competenza speciale?

Cáll. Occorre questa competenza.

LV. — *So.* Ed ora richiamiamoci a mente ciò ch'io dicevo a Polo ed a Gorgia. Io dicevo, se te ne rammenti, che tra le industrie ce n'è di quelle che non vanno

oltre il piacere, e non procurano che questo, ignare, come sono, del meglio e del peggio; ed altre che sanno ciò che è bene e ciò che è male. E tra quelle, che s'arrestano al piacere, ponevo la culinaria, che ho chiamato pratica, ma non arte; e tra quelle che mirano al bene, l'arte medica. E, in nome di Zeus, patrono dell'amicizia, ti prego, Cállicle, di non credere di doverti prendere gioco di me e rispondere a caso, contro la tua convinzione, nè accogliere le mie risposte come dette per gioco. Tu certo vedi che si ragiona del più serio tra gli argomenti, che possano interessare un uomo anche di poco senno, <giacchè si tratta di sapere> che genere di vita s'ha da scegliere: se quello a cui tu m'esorti, operando virilmente in conformità di codeste tue massime, cioè parlando al popolo, esercitando la retorica, partecipando alla vita pubblica così come vi partecipate ora voi altri; o consacrarsi a questo tenore di vita, nutrito di filosofia; e in che l'uno prevalga sull'altro. E forse il meglio è distinguerli, com'io poc'anzi avevo preso a fare; e dopo d'averli distinti ed esserci intesi tra noi, se realmente sono due generi di vita diversi, osservare in che differiscano tra loro e a quale dei due attenersi... Ma forse non ancora hai colto il mio pensiero.

Cáll. No, difatti.

So. Ebbene, te lo spiegherò meglio. Poichè da ultimo io e tu siamo rimasti d'accordo nell'ammettere che c'è un bene e c'è un piacere, che il piacere è diverso dal bene, e che di ciascuno dei due esiste uno studio e una preparazione per procurarselo, una caccia <direi> al piacere ed una al bene... Ma prima dimmi se su questo punto convieni con me, o no. Ne convieni?

Cáll. Sì.

LVI. — *So.* Su, dunque, convieni con me anche su ciò ch'io dicevo a questi due, se, naturalmente, ti sembra ch'io abbia detto allora delle verità. Io dicevo che la culinaria non mi pare un'arte, ma una pratica, mentre
501 la medicina sì, giacchè questa, la medicina, de' corpi che prende a curare ha già studiato la natura, e sa il

perchè di ciò che fa, e può render conto d'ognuno de' suoi atti; laddove l'altra, che mira soltanto al piacere, va incontro a questo senza nessunissima arte, senza averne studiato nè la natura nè la causa, procedendo, per dir così, addirittura alla cieca, senza tener conto di nulla, unicamente in forza d'abitudine e di pratica serbando ricordo di ciò che si suol fare, e per questa via anche procacciando i piaceri. Anzitutto dunque considera se questo ti sembri giusto, e se anche rispetto all'anima ci sieno altre professioni dello stesso genere, di cui alcune meritano il nome di arti, perchè mirano a ciò che è il meglio per l'anima, altre invece, che trascurano questo scopo e si preoccupano solo, come quelle altre per il corpo, del piacere dell'anima, per che via possano procurarglielo; ma quale tra' piaceri sia migliore o peggiore, non ci badano, nè d'altro si curano che di farle cosa gradita, meglio o peggio che sia. A me, Càllicle, pare che queste ci sieno; e quanto a me, io dico che questo genere d'industria è adulazione sia verso il corpo sia verso l'anima, e in genere verso quella qualsiasi cosa di cui uno curi il piacere, senza darsi alcun pensiero del meglio e del peggio. E tu dividi questa nostra opinione, o la riprovi?

Càll. Per conto mio, no; sono, comunque, disposto a convenirne perchè il tuo discorso vada al suo termine, e io renda questo servigio a Gorgia.

So. E questa forma d'adulazione si esercita su un'anima sola, e non mai su due e su molte?

Càll. No, anche su due e su molte.

So. Sicchè si può far cosa gradita anche a molte anime insieme, senza curarsi del loro meglio?

Càll. Lo credo.

LVII. — *So.* E sai dirmi quali sieno le professioni che non tendano se non a questo? O piuttosto, se vuoi, te ne domanderò io, e tu a quella che ti pare essere di queste, rispondi con un sì; alle altre, con un no. E per prima vediamo l'auletica. Non ti pare, Càllicle, che questa miri esclusivamente al piacere, e non si curi d'altro?

Cáll. Mi pare.

So. E così tutte le altre dello stesso genere, come la citaristica, quella delle gare pubbliche? (1).

Cáll. Sì.

So. E ancora della poesia corale e della ditirambica (2) non pensi tu che si debba dire altrettanto? Credi tu che Cinésia di Melete si dia pensiero di esprimere qualcosa per cui quelli che odono possano divenir
502 migliori, o solo ciò che debba riuscir gradito al pubblico degli spettatori?

Cáll. Codesto è indiscutibile, Socrate, almeno per Cinésia.

So. Ma e suo padre Melete, secondo te, quando cantava sulla cetra, mirava forse al bene? O costui, anzi, neppure al diletto, perchè il suo canto era un tormento per il pubblico? Rifletticci: non ti pare che tutta la poesia citaredica e la ditirambica sieno state inventate per dilettare?

Cáll. A me sì.

So. E perfino questa poesia venerabile e meravigliosa, la poesia tragica (3), che cosa si propone? Il suo scopo e la sua cura è, pare a te, soltanto quello di piacere agli spettatori; o se qualcosa riesca ad essi piacevole e gradita, ma dannosa, di adoperarsi anche con ogni studio, a non esprimerla; e se invece ingrata, ma giovevole, a manifestarla col canto, sia che piaccia o no al pubblico? Di questi due modi di condursi, quale è a tuo avviso quello della poesia tragica?

Cáll. È chiaro, Socrate: essa tende piuttosto al piacere e a riuscir gradita agli spettatori.

So. E questo, Cállicle, noi or ora lo dicevamo una forma d'adulazione?

---

(1) Questa riserva significa che il rimprovero di Socrate non tendeva ad escludere dall'educazione giovanile lo studio della citaristica che era considerato come un elemento indispensabile di cultura.

(2) Il ditirambo, una forma di poesia corale, originariamente destinata a celebrare le imprese di Dióniso, allargò più tardi il proprio campo, e cantò anche le gesta degli eroi. — Cinésia fu un innovatore, o, come pareva ai seguaci della severa musica classica, un corruttore del gusto.

(3) Queste parole « esprimono il giudizio comune sulla tragedia. Ma in bocca di Platone che, dopo aver conosciuto Socrate, aveva bruciato i drammi composti da giovane, sono ironiche » (Cron-Deuschle-Nestle [5]).

Cáll. Appunto.

So. Orsù dunque, se si spoglia ogni poesia del canto, del ritmo e del metro, ciò che rimane non son poi de' discorsi?

Cáll. Necessariamente.

So. E codesti discorsi sono detti e rivolti ad una gran folla e al popolo?

Cáll. Non c'è dubbio.

So. La poesia, dunque, è una specie di discorso al popolo.

Cáll. Sì.

So. Cioè una specie di discorso retorico. O non pare a te che nei teatri i poeti facciano la parte di oratori?

Cáll. Ne convengo.

So. Sicchè noi ora abbiamo scoperto una specie di retorica, che s'indirizza ad un popolo composto alla rinfusa di ragazzi, di donne, d'uomini, di servi, di liberi, una retorica che non possiamo ammirare gran fatto, perchè diciamo che ha carattere d'adulazione.

Cáll. Così è.

LVIII. — *So.* E sta bene. Ma che diremo di quella retorica, che s'indirizza al popolo ateniese e ai popoli delle altre città, composti tutti d'uomini liberi? Che cosa è essa secondo noi? Pare a te che gli oratori parlino sempre in vista del meglio, mirando a fare in guisa che mercè de' loro discorsi i cittadini diventino ottimi; o che anch'essi tendano a far cosa gradita ai cittadini; e solleciti del proprio interesse individuale, trascurino il bene dello Stato e parlino a' popoli come a ragazzi, ingegnandosi solo di compiacere ad essi, senza curarsi affatto se con ciò saranno migliori o peggiori? 503

Cáll. Ecco ora non più una domanda semplice, perchè ci sono oratori che parlano nell'interesse pubblico, ed altri quali tu li descrivi.

So. E mi basta. Perchè, se esiste in realtà questa doppia specie di retorica, l'una sarebbe adulazione e brutta eloquenza politica; l'altra una bella cosa, un

trovar modo come le anime dei cittadini divengano quanto si può migliori, e uno sforzarsi di dire sempre il meglio, senza curarsi se ciò riesca più dolce o più amaro a chi ascolta. Ma tu codesto genere di retorica non devi mai averlo conosciuto; o, se puoi citare qualche oratore che sia tale, perchè non lo fai conoscere a me pure?

Cáll. Ma, per Zeus, degli oratori nostri contemporanei io, per me, non ho da citartene alcuno.

So. E che? degli antichi puoi nominarmene qualcuno, a cui si possa attribuire il merito d'aver reso gli Ateniesi migliori, dopo ch'egli prese a parlar loro, da men buoni che erano prima? Io per me, non lo conosco.

Cáll. E come? Non hai sentito dire quali uomini di valore sieno stati e Temistocle e Cimone e Milziade, e da ultimo quel Pericle, morto da poco, che tu stesso hai potuto ascoltare?

So. Certo, se però la vera virtù, come tu prima dicevi, consiste nel sodisfare le passioni proprie e quelle degli altri. Ma se non è così, se, come fummo costretti ad ammettere nel seguito del ragionamento, essa invece consiste nel secondare soltanto quelle aspirazioni, che, sodisfatte, rendono migliore l'uomo, e le peggiori, no — e questa è arte — io, per me, non posso dire che qualcuno di quegli oratori sia stato un uomo siffatto.

Cáll. Però, se cercherai come si deve, lo troverai.

LIX. — *So.* Orbene vediamo, esaminando così, con calma, se qualcuno di quelli sia stato quale intendo io. Suvvia, l'uomo onesto e che parli per il meglio, quello che dice non lo dirà a caso, ma avendo di mira un certo scopo? Per esempio, tutti gli altri artefici, pel proprio lavoro non prendono ed impiegano, ciascuno, a caso < quello che v'impiegano >, ma studiandosi di fare in modo che l'opera loro realizzi un certo ideale. Guarda, per esempio, ai pittori, agli architetti, ai costruttori di navi, a tutti, in generale, gli artefici, chiunque vuoi, come ognuno metta al suo posto tutto quel che ci mette, e costringa l'un particolare ad adattarsi e armo-

nizzarsi con l'altro, fino a che il tutto non gli risulti 504
un'opera bella per l'ordine e la proporzione. E non solo questi artefici, ma anche quelli, a cui dianzi accennavamo, quelli che prendon cura del corpo: i maestri di ginnastica e i medici, cercano di disporne e regolarne convenientemente le membra. Siamo d'accordo su questo punto, o no?

Cáll. Ammettiamolo pure.

So. E perciò una casa, se è ben regolata ed in ordine, sarà in buone condizioni; ma se male e in disordine, in cattive?

Cáll. Sì.

So. E così pure una nave?

Cáll. Certo.

So. E altrettanto diremo dei nostri corpi?

Cáll. Sì.

So. E dell'anima? Sarà ella in buone condizioni quando si trovi d'essere in disordine, o quando sia ben regolata ed ordinata?

Cáll. Dopo ciò, di cui s'è già convenuto, non si può disconvenire nemmeno di questo.

So. Orbene, che nome si dà a quello stato che nel corpo risulta da una buona disposizione e dall'ordine?

Cáll. Sanità e vigore, vuoi dire.

So. Appunto. E a quello stato che nell'anima risulta da una buona disposizione e dall'ordine? Provati a trovarne e dirne il nome, come l'hai detto del corpo.

Cáll. E perchè non lo dici tu stesso, Socrate?

So. Ma se preferisci, lo dirò io; e tu, se ti pare che io dica bene, rispondi di sì; se no, ribatti, e non mandarmela buona. A me pare che si chiami salutare tutto ciò che contribuisce all'ordine del corpo, donde nasce la sanità ed ogni altra virtù del corpo. È così, o no?

Cáll. Così.

So. E a tutto ciò poi, che mette nell'anima regola ed ordine, si dà nome di legittimo e di legge, donde si formano gli uomini rispettosi della legge e costumati. E questo è giustizia e saggezza. È vero, o no?

Cáll. Sia pure.

LX. — *So.* È dunque senza mai perder di vista questi principî che quel tale oratore, quello che sa l'arte ed è onesto, rivolgerà alle anime i discorsi che rivolge loro, e indirizzerà tutti i suoi atti; e quando debba largire al popolo qualche largizione, gliela largirà; e quando negargli qualche cosa, gliela negherà, avendo sempre la mente volta a questo: al modo, cioè, come ne' cittadini si generi la giustizia e se ne diparta l'ingiustizia, si generi la saggezza e se ne diparta la sregolatezza, e, in breve, si generi in loro la virtù e ne vada via il vizio. Lo ammetti, o no?

Cáll. Lo ammetto.

So. Giacchè, Cállicle, che vantaggio può essere per un corpo sofferente e travagliato dal male il somministrargli molti cibi, anche i più squisiti, e bevande e qualsiasi altra cosa, di cui a volte non si può giovare, ma, al contrario, com'è da presumere, se ne troverà anche peggio? È così?

505 *Cáll.* E sia.

So. E non è, credo, utile per un uomo vivere con un corpo in condizioni miserevoli, perchè vivrà necessariamente in modo miserevole. Non ti pare?

Cáll. Sì.

S. E perciò i medici a chi è sano permettono, in generale, di sodisfare anche gli appetiti: di mangiare, poniamo, se ha fame, quello che vuole, e bere, se ha sete; ma ad un ammalato non gli permettono, sto per dire, mai di saziarsi di ciò che desidera. E consenti in questo anche tu?

Cáll. Io sì.

So. E per l'anima poi, mio ottimo amico, non vale anche la stessa norma? Quando ella sia travagliata dal male per essere stolta, sregolata, ingiusta ed empia, non conviene infrenarla nei suoi desiderî e non concederle di fare se non quello per cui potrà divenire migliore? Approvi, o no?

Cáll. Sì.

So. Perchè così, credo, sarà meglio per l'anima stessa?

Cáll. Senza dubbio.

So. E l'infrenarla in ciò che desidera non è castigarla?

Cáll. Sì.

So. Per l'anima dunque il castigo è preferibile alla sregolatezza, contrariamente a ciò che tu poc'anzi credevi.

Cáll. Non so cosa vuoi dire, Socrate. Domandane ad un altro.

So. Ecco qui un uomo che non tollera nè che gli si faccia del bene, nè che gli si applichi quello di cui testè si parlava: la correzione.

Cáll. A me ciò che tu dici non m'interessa per nulla. Io t'ho risposto finora solo per un riguardo a Gorgia.

So. E va bene. Ma che faremo? Lasceremo a mezzo la discussione?

Cáll. Fa' come credi.

So. Ma nemmeno le favole, si dice, è lecito lasciarle a mezzo, e occorre dar loro una testa, perchè non vadano intorno senza testa. Seguita dunque a rispondere, affinchè il nostro discorso metta capo ad una conclusione.

LXI. — *Cáll.* Come sei cocciuto, Socrate! Stammi a sentire: smetti questo discorso, o trovati un altro che ti risponda.

So. E c'è altri che voglia? Via, cerchiamo di non lasciare incompiuto il ragionamento.

Cáll. E non potresti continuarlo da solo, o parlando d'un fiato o facendo tu stesso domanda e risposta?

So. Già, perchè mi capiti poi ciò che dice Epicarmo: Quel che prima si diceva in due (1), dovrei ora dirlo da solo. Eppure io rischio proprio d'esserci costretto ad ogni modo. Se però s'ha da fare così, io, per me, penso che tutti dovremo rivaleggiare

---

(1) Epicarmo da Coo fu poeta comico di molta fama, il più illustre rappresentante della commedia dorica, ed anche spirito filosoficamente assai colto. Visse in Sicilia e fiorì ai tempi delle guerre persiane.

tra noi per discernere con sicurezza il vero dal falso sull'argomento di cui ragioniamo, perchè è interesse comune che ci si veda chiaro in un problema così
506 grave. Io dunque vi esporrò il mio pensiero. Se a qualcuno di voi parrà ch'io ammetta come vera qualcosa che non è, avete l'obbligo d'interrompermi e confutarmi. Giacchè neanche io parlo come uno sicuro di quel che dice: io cerco insieme con voi la verità; e però, se chi mi muove qualche obiezione, mi pare che dica una cosa giusta, sarò io il primo a convenirne con lui. Del resto io parlo così supponendo che sia bene giungere ad una conclusione. Se non credete, piantiamola lì ed andiamocene.

Gor. No, Socrate; a me pare che non sia ancora il momento di separarci, ma che tu ci debba esporre interamente il tuo pensiero. E credo che anche gli altri sieno di quest'avviso. Io certo, per mio conto, desidero d'ascoltare quello che ti resta da dire.

So. Da parte mia, Gorgia, molto volentieri avrei continuato a discutere col nostro Cállicle, finchè non gli avessi reso tutta la tirata d'Anfíone in risposta a quella di Zeto. Ora, poichè tu, Cállicle, non vuoi insieme con me condurre a termine questa discussione, ma, se non altro, stammi a sentire e dammi sulla voce, quando ti sembra ch'io non dica giusto. E se mi convincerai d'errore, io non te ne vorrò, come tu hai fatto con me, ma ti proclamerò il mio più grande benefattore.

Cáll. Parla pure, buon uomo, e concludi.

LXII. — *So.* Senti dunque come da capo riassumo tutto il ragionamento. Sono la stessa cosa piacere e bene? — No, e ne abbiamo convenuto io e Cállicle. — Bisogna fare il piacere in vista del bene, o il bene in vista del piacere? — Il piacere in vista del bene. — Piacere è ciò per la cui presenza noi godiamo, bene ciò per la cui presenza siamo buoni? (1). — Certo. — Ma noi, e tutte le altre cose buone, siamo buoni per la presenza di qualche virtù? — A me pare necessario,

(1) Nuovo richiamo alla teorica delle idee.

Cállicle. — Ma la virtù propria di ciascun oggetto: d'una suppellettile, d'un corpo, d'un'anima, di un qualunque essere vivente, non gli viene in sommo grado così a caso, ma per via d'ordine, di regolarità, di arte conveniente e peculiare a ciascuna di codeste cose. Non è così? — Secondo me, certo. — La virtù dunque di ciascuna cosa è alcunchè di regolato e d'ordinato? — Per conto mio direi di sì. — E per conseguenza quel certo ordine, ingenito in ciascuna cosa e proprio di ciascuna, è ciò che rende buona ciascuna cosa? — A me così pare. — E quindi un'anima, dotata dell'ordine che le è proprio, sarà migliore d'un'altra disordinata? — Necessariamente. — Ma l'anima che ha ordine è
ordinata? — E come non sarebbe? — E l'anima ordi- 507
nata è saggia? — Senza alcun dubbio. — Dunque l'anima saggia è buona. — A queste conclusioni io, mio caro Cállicle, non ho nulla da mutare. E tu? Se tu hai da obiettar nulla, correggimi.

Cáll. Continua pure, mio buon Socrate.

So. E continuo difatti dicendo: se l'anima saggia è buona, quella, che si trova in una condizione contraria, è cattiva; e questa è, si diceva, l'anima stolta e sregolata. — Senza dubbio. — E perciò il saggio si comporterà come si deve così verso gli dei come verso gli uomini; chè non sarebbe saggio, se non facesse il dover suo. — È necessario che sia così. — E adempiendo il suo dovere verso gli uomini, agirà giustamente; adempiendolo verso gli dei, agirà santamente. E chi agisce giustamente e santamente sarà per necessità giusto e pio. — Così è. — E sarà per conseguenza anche coraggioso, giacchè non è da saggio nè il perseguire nè il fuggire ciò che non si deve, ma bensì il fuggire e il perseguire ciò che si deve: cose, uomini, piaceri e dolori; e perseverare con fermezza in ciò che il dovere impone. Sicchè, Cállicle, è d'una necessità assoluta che il saggio, come lo abbiamo ritratto, perchè giusto, coraggioso e pio, sia l'uomo compiutamente buono; che, come tale, operi sempre bene e si trovi bene, e che chi opera e si trova bene, non possa non esser felice e beato, mentre chi è malvagio ed opera

male, non può non essere infelice. E costui è, se non erro, proprio chi si trova nella condizione contraria al saggio: quell'intemperante, insomma, e dissoluto di cui tu facevi l'elogio.

LXIII. — Quanto a me, dunque, ecco le cose che affermo e ritengo vere. E se queste sono vere, chi vuol esser felice deve, pare, attenersi alla saggezza e praticarla, fuggire la sregolatezza con tutta la forza delle proprie gambe, ingegnarsi soprattutto di non aver bisogno di castigo, e quando n'avesse bisogno, o lui o chiunque gli è caro, sia un privato o una città, imporsi e subire il castigo, se vuole esser felice. Questo, secondo me, è lo scopo, a cui bisogna sempre mirare nella vita, e verso questo far convergere tutte le forze proprie e della città, di guisa che la giustizia e la temperanza regni nell'anima di chi aspira ad esser felice, e così anche operare, non già lasciando libero corso alle passioni e, magari, ingegnandosi di sodisfarle — che è un male senza termine — col menare una vita da brigante. Un uomo simile non può essere caro nè ad un altro uomo, nè a Dio; ogni rapporto con lui è impossibile, e senza rapporti vicendevoli non può esserci amicizia. Ora, Cállicle, dicono i sapienti (1) che cielo
508 e terra, dei ed uomini, sono tenuti insieme da' rapporti vicendevoli, dall'amicizia, dall'ordine, dalla saggezza, dalla giustizia; e perciò essi quest'universo lo chiamano cosmo, ossia appunto ordine (2), non già, amico mio, disordine e sregolatezza. E tu, che pure in questo campo sei sapiente, non fai attenzione a questo, mi pare, ma ti sfugge il gran potere che ha l'eguaglianza geometrica (3) così tra gli dei come tra gli uomini. Tu per contro credi che dobbiamo eserci-

---

(1) I Pitagorei ed Empedocle.

(2) Κόσμος, che nel suo significato primitivo valeva ‘ ordine ’, passò in seguito a significare ‘ ordinamento ’, anche d'uno Stato e dell'universo, e infine ‘ universo ’; e in quest'ultimo senso fu adoperato per la prima volta alcuni dicono da Pitagora, altri da Parménide.

(3) Cioè l'eguaglianza fondata non sul numero delle parti, come l'eguaglianza aritmetica, ma sul loro valore, nel che consiste la vera giustizia.

tarci a sopraffare gli altri, e non tieni alcun conto della geometria. Ora, comunque, o ci bisogna dimostrar falso questo ragionamento: che per il possesso della giustizia e della saggezza sono felici i felici; e per quello della malvagità, infelici gl'infelici; o se esso è vero, attender bene a ciò che ne consegue. E ne conseguono, Cállicle, tutte quelle affermazioni precedenti, a proposito delle quali tu mi chiedevi, s'io parlassi sul serio allorchè dicevo che bisogna accusare e se stesso e il figlio e l'amico, ove commetta qualcosa d'ingiusto; e servirsi a questo fine della retorica. E quel che tu credevi che Polo concedesse per un rispetto umano, era la pura verità: che il commettere ingiustizia di quanto è più brutto del subirla, di tanto è peggiore; e che chi vuol divenire un oratore davvero degno del nome, dev'esser giusto e conoscitore del giusto, ciò che a sua volta Polo diceva che Gorgia avesse conceduto per un semplice rispetto umano.

LXIV. — Posto ciò, vediamo che è quello che tu mi rimproveri, se hai, o no, ragione di dire ch'io non sono per conseguenza in grado di difendere nè me stesso nè alcuno dei miei amici o familiari, nè salvarmi o salvarli da' più gravi pericoli; e sono, come un eslege, alla mercè del primo venuto, sia che voglia — per ripetere quella tua giovanilmente ardita espressione — prendermi a schiaffi, o spogliarmi delle sostanze, o sbandirmi, o per colmo mettermi a morte; e che ridursi in una simile condizione è la cosa più brutta che ci sia. Questa era la tua opinione. Quale invece sia la mia, te l'ho già detto più volte, ma nulla vieta ch'io te lo ripeta ancora. Io, Cállicle, sostengo che l'esser preso a schiaffi ingiustamente non è la cosa più brutta che ci sia, nè l'esser mutilato, o colpito nella borsa; ma che colpire e mutilare ingiustamente me e le cose mie è cosa più brutta e peggiore; io sostengo che rubarmi, ridurmi in servitù, penetrare con la violenza nella mia casa, e, in una parola, trattare comunque in modo ingiusto me e ciò che m'appartiene; è cosa peggiore e più brutta per chi la fa, che per me che la soffro. Queste affermazioni che, a

parer mio, ci risultano provate da' discorsi precedenti, sono tenute insieme e incatenate — permettimi l'im-
509 magine alquanto prosuntuosa — con ragioni ferree e adamantine, almeno a giudicarne così; e se tu o altri, più giovanilmente vigoroso, non riesci a spezzare queste catene, non è possibile che, dicendo qualcosa di diverso da ciò che ora dico io, si dica bene. Poichè, quanto a me, io parlo sempre d'un modo: io affermo di non sapere quale sia la verità, ma che tra tutti quelli con cui mi sono trovato, come ora, a discuterne, nessuno, se ha parlato diversamente, è potuto sfuggire al ridicolo. E però io, daccapo, ritengo che la mia opinione sia la vera. E se è così, se il massimo de' mali è l'ingiustizia per chi la commette, e maggiore ancora — posto che ciò sia possibile — di questo, che pure è il massimo, commettendola non pagarne la pena; qual è mai l'aiuto che uno, ove non possa procurarlo a se stesso, si renderebbe realmente spregevole? Non forse quello che ci libera dal maggiore dei danni? Necessariamente quel che c'è di più vergognoso è proprio questo: non poter recare un tale aiuto nè a se stesso nè ai proprî amici e familiari; poi quello di non poter porgere aiuto in un male di secondaria importanza, e in terzo luogo quello di non poterlo fare in un male anche minore; e così via dicendo. In breve, quanto maggiore è il male, tanto maggiore è la bellezza del potere in ogni caso recare aiuto, e la vergogna del non potere. E non è forse così, Cállicle?

Cáll. Proprio così.

LXV. — *So.* Di questi dunque, che son due mali: il commettere l'ingiustizia e il subirla, concludiamo che maggiore è il commetterla, minore il subirla. E che cosa dovrà procurarsi un uomo per essere in grado di conseguire entrambi questi vantaggi: quello di non commettere ingiustizia e quello di non subirla? Il potere, o la volontà?... Mi spiego meglio: basta forse che non si voglia soffrire un'ingiustizia per non soffrirla difatti, o conviene che s'acquisti tale un potere da mettersi al sicuro contro ogni sopruso?

Cáll. Evidentemente occorre codesto potere.

So. E quanto poi al commettere ingiustizia? Basta che uno voglia non commetterla per non commetterla, o anche per questo è necessario che egli si procuri un potere ed un'arte, sicchè, ove questo non impari ed eserciti, agirà ingiustamente?... Oh! Cállicle, perchè su questo punto qui non mi rispondi: se, cioè, trovi giusto, o no, ciò che nella nostra discussione precedente io e Polo ci siam visti costretti ad ammettere, quando s'è ammesso che nessuno è volontariamente ingiusto, ma tutti quelli, che commettono ingiustizie, le commettono senza volerlo?

Cáll. Tienilo per concesso, Socrate, affinchè tu 510
possa arrivare in porto col tuo ragionamento.

So. Anche per questo dunque, se non erro: perchè non si operi ingiustamente, bisogna procurarsi un certo potere ed una certa arte?

Cáll. Senza dubbio.

So. E qual è l'arte che ci mette in grado di non subire ingiustizie, o subirne il meno possibile?... Guarda se anche tu sei del mio avviso. A me pare sia questa: o avere un gran potere nello Stato, o esserne addirittura il padrone, o, magari, farsi amico e partigiano di chi detiene il potere.

Cáll. Bravo! Vedi, Socrate, com'io son pronto ad applaudirti, quando parli bene? E in questo hai detto veramente bene.

LXVI. — *So.* Ed ora guarda se ti sembra ch'io dica bene anche in questo: a me pare che la più salda amicizia è, come dicono gli antichi sapienti (1), quella che lega il simile col simile. E non pare anche a te?

Cáll. Sicuro.

So. Cosicchè, quando il potere assoluto sia nelle mani d'un uomo feroce e rozzo, se c'è nella città qualcuno assai migliore di lui, il tiranno dovrà senza dubbio temerne, e non potrà mai divenirgli amico di tutto cuore?

---

(1) Cominciando da Omero; cfr. *Od.* XVII 218.

Cáll. È vero.

So. E se ci fosse qualcuno molto peggiore di lui, nemmen costui potrebbe essergli caro, perchè il tiranno lo disprezzerebbe, e non potrrebbe mai sul serio trattarlo da amico.

Cáll. Anche questo è vero.

So. Sicchè il solo, di cui un simile uomo possa apprezzare l'amicizia, è colui, che, somigliandogli nei costumi, d'accordo in tutto con lui così nei biasimi come nelle lodi, sia disposto a lasciarsi governare e a dipendere dal cenno del padrone. E questi avrà un gran potere in città, e a questo nessuno troverà gusto a torcere un capello. Non è così?

Cáll. Certo.

So. Se quindi in codesta città ad un giovane venisse in mente di chiedersi: « In che modo potrò assicurarmi un gran potere e non subir torti da nessuno? », la via migliore, naturalmente, sarebbe questa: assuefarsi fin da' primi anni a compiacersi e dolersi di ciò di cui si compiace e si duole il padrone, e ingegnarsi per ogni via di rendersi, quanto più è possibile, simile a lui. Non credi?

Cáll. Sì.

So. E così costui riuscirà a non subire ingiustizia, e procurarsi, come dite voi, un gran potere nella città.

Cáll. Certamente.

So. Ma riuscirà poi anche a non commettere ingiustizie, o ci corre di molto, se è vero ch'egli sarà simile al padrone, e potentissimo presso di lui? Io, anzi, credo che avverrà proprio il contrario: che questa sarà per quel giovane la vera via di prepararsi a commettere tutti i soprusi possibili e, commettendoli, sottrarsi ad ogni castigo. O non ti pare?

Cáll. Mi pare.

511 *So.* E così, per imitare il tiranno, e in grazia del potere di cui dispone, incapperà nel peggiore de' mali: sarà malvagio e corrotto nell'anima.

Cáll. Io non so come fai, Socrate, a sconvolgere di continuo i ragionamenti. O non vedi che codesto

imitatore del tiranno può, quando voglia, uccidere chi non l'imita e portargli via le sostanze?

So. Lo so, lo so, mio buon Cállicle, poichè non sono sordo, per averlo sentito poc'anzi molte volte e da te e da Polo e, sto per dire, da tutti quanti gli altri in città. Ma anche tu senti un po' me: egli, certo, potrà, se vuole, uccidere; ma sarà un ribaldo che uccide un uomo onesto.

Cáll. E non è questo che indigna anche di più?

So. Non però chi abbia senno, come risulta da' nostri ragionamenti. O credi tu che un uomo debba proporsi come scopo di vivere il più a lungo possibile e attendere premurosamente a quelle arti, che possano salvarlo da' pericoli, com'è quella a cui tu mi esorti, a codesta retorica capace di salvarci ne' tribunali?

Cáll. Oh, sì, per Zeus; e credo di darti un ottimo consiglio.

LXVII. — *So.* E dimmi, carissimo: pensi tu che anche quella del nuoto sia una nobile arte?

Cáll. Ma no, per Zeus.

So. Eppure anch'essa salva dalla morte gli uomini, quando si trovino in caso di aver bisogno di quest'arte. E se questa ti pare da poco, te ne citerò un'altra, che vale di più: l'arte del pilota, che non salva solo le'anime, ma anche i corpi e le sostanze, da' più gravi pericoli, non meno della retorica. E ciò nonostante essa è discreta e modesta, e non si pavoneggia, dandosi l'aria di fare non so che gran cosa; ma, pur riuscendo allo stesso risultato dell'oratoria forense, quando ti porta in salvo da Egina fin qui, suol riscuotere, credo, due oboli; e quando fin dall'Egitto o dal Ponto, dopo che t'ha reso un così gran servigio con l'averti portato, come dicevo, in salvo, e non te solo, ma i tuoi figli e la roba e le donne, allorchè ti sbarca nel porto, non suol riscotere, al massimo, se non due dracme; e colui che possiede quest'arte, ed ha assolto un così bel compito, sbarcato anch'egli, passeggia con un contegno modesto lungo la spiaggia e presso la sua nave. E forse egli è in grado di riflettere che non è punto sicuro a quali tra' suoi

passeggieri abbia giovato, perchè non li ha lasciati
affondare, e a quali nociuto, ben sapendo che non li
512 ha sbarcati per niente migliori di come s'erano imbarcati, nè quanto al corpo nè quanto all'anima. Egli dunque riflette che no davvero, se per chi, travagliato nel corpo da malattie grandi e incurabili, non sia affogato, è una disgrazia non esser morto, ed egli non gli ha punto giovato; per chi poi in ciò che è più prezioso del corpo, nell'anima, soffre di mali molti e incurabili, per costui valga la pena di vivere, ed e' gli gioverà, ove riesca a salvarlo dal mare o da una condanna giudiziaria o da qualsiasi altro pericolo. Egli, insomma, sa che per un malvagio non è punto meglio vivere, perchè necessariamente vivrà male.

LXVIII. — Ecco perchè un pilota non ha l'abitudine di darsi delle arie, sebbene ci salvi. E nemmeno, egregio amico, il costruttore di macchine guerresche il quale, non meno dello stratego, del pilota e d'ogni altro, non di rado può salvare, chè, anzi, certe volte salva intere città. E vorresti paragonarlo ad un avvocato? Eppure, Cállicle, se egli, come voi, volesse esaltare il proprio mestiere, potrebbe seppellirvi sotto una valanga di parole, esortandovi e dimostrandovi la necessità di farvi costruttori di macchine militari col provarvi che ogni altra arte <al confronto> non vale nulla. E in effetti quante ragioni non potrebbe addurne! Ma con tutto ciò tu lo disprezzi, lui e la sua arte; lo chiameresti per dileggio macchinista; e ad un suo figliuolo non vorresti dare in moglie tua figlia, come non consentiresti a un tuo figliuolo di prendere in moglie la figlia di lui. Eppure, se non hai altre ragioni per vantare la tua capacità, con che diritto disprezzi il costruttore di macchine guerresche e gli altri a cui accennavo? So che mi risponderesti d'esser migliore e di migliore famiglia. Ma se il meglio non è quello che dico io, se la virtù si riduce a questo: a salvar se medesimo e le cose proprie, comunque uno si trovi d'essere; diventa ridicolo il tuo disprezzo per il macchinista, per il medico e per tutte quelle altre arti che sono state

inventate appunto per salvarci la vita. Ma, caro, guarda se la nobiltà e il bene non sia qualcosa di diverso da questo salvare e salvarsi; e se della vita, della sua durata più o men lunga, non debba preoccuparsi chi sia davvero un uomo, nè attaccarcisi con passione; ma, affidandosi per questo alla divinità, e credendo, come dicono le donnicciuole, che nessuno può sfuggire al proprio destino, darsi invece pensiero solamente del miglior modo di vivere durante il tempo che gli convien vivere: se, cioè, rendendosi simile al potere dominante sotto il quale egli vive, ciò che nel 513
caso nostro vuol dire renderti simile, per quanto è possibile, al demo d'Atene, ove ti prema di riuscirgli gradito e procurarti un gran potere nello Stato. Guarda, amico, se questo torna poi utile a te e a me, perchè non ci capiti quello che, dicono, accade alle donne della Tessaglia (1), quando attirano in terra la luna: che l'acquisto del potere politico non ci costi la perdita di quanto abbiamo di più prezioso. Chè se poi t'immagini che ci sia qualcuno capace d'insegnarti una cosiffatta disciplina, che t'assicuri il predominio in questa città, pur essendo dissimile dal regime o in meglio o in peggio; io credo, Cállicle, che non ti consigli bene. Perchè non basta essere un imitatore, ma bisogna avere una natura conforme alla loro, se vuoi acquistarti davvero così l'amicizia del demo d'Atene, com'anche, per Zeus, quella di Demo di Pirilampe. Chi dunque ti renderà in tutto simile ad essi, costui farà di te un uomo di Stato come desideri, un uomo di Stato e un oratore. Giacchè la gente ascolta volentieri soltanto le parole che rispondono al proprio sentimento; di ciò che vi contrasta, s'indispettisce... Purchè tu, diletto capo, non sia d'altro parere. Abbiamo nulla da obiettare, Cállicle?

LXIX. — *Cáll.* Non so come, Socrate, ma mi pare che tu abbia ragione. Pure mi trovo nel caso di tanti altri: non ne sono del tutto convinto.

---

(1) Le donne tessale erano in generale diffamate come dedite alla stregoneria. Però si credeva che nell'attirare in terra la luna s'esponevano al rischio di perdere gli occhi e i figli o, secondo altri, le gambe.

So. Perchè contro di me, Cállicle, sta quell'amore del demo d'Atene che s'è annidato nel tuo cuore. Ma se più volte [forse e] meglio esamineremo questo medesimo problema, te ne convincerai. Tieni intanto a mente che c'è, come abbiamo detto, due metodi di cura per ognuna di queste due cose: l'anima ed il corpo: l'uno, di parlare mirando al piacere; l'altro, mirando al meglio così dell'una come dell'altro, e non compiacendo, ma lottando. Non è così che li definivamo?

Cáll. È vero.

So. E l'uno, quello che mira al piacere, è ignobile e niente altro se non adulazione. È così?

Cáll. E sia, se così ti piace.

So. Mentre l'altro si propone di rendere quanto migliore è possibile l'oggetto che prendiamo a curare, sia esso il corpo o l'anima?

Cáll. Sì.

So. Orbene, non abbiamo noi il dovere di metter mano a curare la città e i cittadini in modo da renderli ottimi? Perchè, come s'è visto dianzi, se questo manca, qualsiasi benefizio si faccia loro, non rappresenterà
514 un vantaggio, quando non sia nobile ed alto l'intento di chi cerca d'accapparrarsi o mezzi pecuniarî o signoria o qualunque altro potere. Teniamo fermo questo punto?

Cáll. Sì, se ti piace.

So. Se dunque, Cállicle, risoluti ad occuparci delle faccende cittadine, ci esortassimo vicendevolmente a volgere le nostre cure alle costruzioni pubbliche e alle maggiori tra queste: mura, arsenali, tempî; non dovremmo farci l'esame di coscienza, e indagare, innanzi tutto, se conosciamo, o no, l'arte, quella di costruire, e da chi l'abbiamo appresa? Dovremmo, o no?

Cáll. Che dubbio c'è?

So. E poi, se mai abbiamo costruito in via privata qualche edifizio, o per un amico o per noi stessi, e se quest'edifizio è bello o brutto? E se, facendo un tale esame, trovassimo d'aver avuto maestri buoni e riputati, e costruito molti e belli edifizî in collaborazione con loro e molti anche da noi soli, dopo che lasciammo

i maestri; allora, a queste condizioni, sarebbe da uomini sennati assumersi delle opere pubbliche. Ma se non avessimo da citare alcun maestro, e, quanto a edifizî, o non potessimo additarne alcuno, o potessimo additarne molti, ma di nessun pregio; sarebbe davvero una stoltezza la nostra d'intraprendere ed esortarci scambievolmente ad intraprendere delle opere pubbliche. Ti par giusto, o no, ciò che diciamo?

Cáll. Certamente.

LXX. — *So.* E così in tutto il resto; tra l'altro, supponiamo, se ci proponessimo d'esercitare pubblicamente la medicina, e c'esortassimo l'un l'altro nella fiducia d'esser de' buoni medici; dovremmo prima esserci sottoposti a vicenda io al tuo esame e tu al mio, chiedendoci: Suvvia, in nome degli dei, qual è innanzi tutto lo stato di salute di Socrate? E Socrate ha mai guarito qualcuno, servo o libero che fosse? — Ed io, immagino, esaminerei te nello stesso modo; e ove non trovassimo nessuno che si fosse giovato delle nostre cure, nè forestiero nè cittadino, nè uomo nè donna, in nome di Zeus, Cállicle, non sarebbe davvero ridicolo, se uomini giungessero a tal segno di stoltezza, che prima d'aver fatto molti esperimenti in via privata e ottenuto de' buoni risultati ed acquistato una pratica sufficiente dell'arte; dovessero, come suol dirsi, esordire dal dolio nel mestiere di vasaio (1), e pretendere di esercitar medicina a spese dello Stato, ed indurre gli altri a fare lo stesso? E non ti pare una stoltezza?

Cáll. Eh! sì.

So. Ed ora, o il più eccellente degli uomini, poichè 515
già cominci ad occuparti degli affari della città, e mi esorti e mi rimproveri ch'io non me ne occupi; non dovremo a vicenda sottoporci ad un esame e chiederci: Vediamo: Cállicle ha mai reso migliore qualcuno dei cittadini? C'è per caso qualcuno che, mentre prima

(1) Il proverbio, ricordato anche altrove da Platone, vuol dire: cominciare l'apprendimento d'un'arte dal provarsi ad eseguire non il lavoro più facile, ma il più difficile.

era malvagio, ingiusto, dissoluto, stolto, mercè le cure di Cállicle è divenuto un uomo come si deve, foss'egli forestiero o cittadino, servo o libero? — Su dimmi, Cállicle: se qualcuno ti muove questa domanda, che risponderai? Chi dirai d'aver reso migliore con la tua compagnia?... Esiti a rispondere, se davvero puoi addurre qualche tua opera da privato prima di metterti nella vita pubblica?

Cáll. Tu, Socrate, vuoi aver ragione ad ogni costo.

LXXI. — *So.* No, Cállicle, non per aver ragione ad ogni costo te ne chiedo, ma perchè proprio desidero di sapere come tu pensi che ci si debba condurre da noi nel governo dello Stato. Giunto al potere t'occuperai tu d'altro che di fare in modo che i cittadini diventino quanto si può eccellenti? O non siamo più e più volte convenuti di questo: che tale è il dovere dell'uomo di Stato? Ne siamo convenuti, o no? Rispondi... Certo che sì, risponderò io per te. Se questo è dunque il benefizio che l'uomo da bene deve procurare al proprio paese, ricordati ora e dimmi, se quegli uomini politici, che hai citati, ti pare ancora che sieno stati dei buoni cittadini, voglio dire Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle.

Cáll. A me sì.

So. Se dunque erano buoni, è chiaro che ognuno di loro rendeva migliori i cittadini da peggiori che erano. E lo ha fatto, o no?

Cáll. Ma certo.

So. Cosicchè, quando Pericle cominciò a parlare dinanzi al popolo, gli Ateniesi eran peggiori di quando parlò loro da ultimo?

Cáll. È probabile.

So. Non probabile, ma necessario dopo quanto s'è ammesso, se Pericle era davvero un buon citttadino.

Cáll. E che ci trovi a ridire?

So. Nulla. Ma rispondimi ancora: che cosa si dice? che per opera di Pericle gli Ateniesi furono migliorati, o, al contrario, guastati? Per me io sento dire che Pericle li rese infingardi, vili, chiacchieroni e avidi di

danaro, dacchè egli per il primo li abituò a riscotere una paga da' fondi pubblici (1).

Cáll. Codeste cose, Socrate, le senti dire dagli ' orecchi-pesti '.

So. Ma quest'altro però non lo sento dire, ma lo so di sicuro io, come lo sai tu: che da principio Pericle era l'idolo di tutti; e gli Ateniesi, mentre erano peggiori, non lo colpirono di nessuna condanna infamante; ma poichè, grazie a lui, divennero ottimi, sulla fine della
sua vita lo condannarono per peculato, e mancò poco 516
non proponessero per lui la pena di morte, considerandolo evidentemente un malvagio.

LXXII. — *Cáll.* E che prova codesto? Perciò forse Pericle era cattivo?

So. Ecco: un uomo chiamato ad aver cura d'asini, di cavalli e di buoi, a cui capitasse un fatto simile, passerebbe per essere un cattivo soprastante, se, avendo preso in consegna degli animali che non gli tiravano calci e non lo prendevano nè a cornate nè a morsi, li rendesse poi capaci di fare tutte queste cose per selvatichezza. O non credi che sia un cattivo curatore, chiunque e di qualunque animale, uno che, avendo preso in consegna codesti animali, li rendesse più selvatici di come li aveva ricevuti? Ti pare, o no?

Cáll. Sì, mi pare, tanto per farti piacere.

So. E allora fammi anche il piacere di rispondere a quest'altra domanda: l'uomo è, o no, anch'egli uno degli animali?

Cáll. E come no?

So. Ed erano uomini quelli che Pericle aveva in cura?

Cáll. Sì.

(1) « En créant l'*Indemnité* aux jurés (Arist., Ἀθην. Πολ. XXVII 2-5), sans doute aussi l'*Indemnité aux membres du Conseil* et la *Solde militaire*, Periclès avait réalisé une réforme capitale pour les progrès de la démocratie, mais qui dans les milieux aristocratiques — chez les *laconisants* dont se raille Calliclès — était jugée sévèrement » (Croiset-Bodin). Questi laconizzanti sono quelli che Cállicle chiama ' orecchi-pesti ', perchè, dediti con ardore agli esercizî della palestra, riportavano spesso i segni visibili de' pugni ricevuti.

So. Ebbene, non sarebbero dovuti, come or ora s'è ammesso, da più ingiusti divenire più giusti per opera di lui, se realmente egli, che ne aveva la cura, fosse stato un degno uomo di governo?

Cáll. Senza dubbio.

So. Ora i giusti, credo, son miti, come dice Omero (1). E tu che ne dici? Non è così?

Cáll. Certo.

So. Invece Pericle li rese più selvatici che non fossero quando aveva preso a guidarli; e ciò contro se stesso, cioè contro chi meno egli doveva volere.

Cáll. Devo risponder di sì?

So. Se ti pare ch'io dica la verità.

Cáll. E sia dunque così!

So. E se più selvatici, anche più ingiusti e peggiori?

Cáll. Sia pure.

So. Sicchè, stando a questo discorso, Pericle, non fu un degno uomo di Stato.

Cáll. Almeno secondo te.

So. Per Zeus, anche secondo te, dopo quanto hai ammesso. E ora parlami un po' di Cimone. Non lo colpirono d'ostracismo quelli di cui egli aveva cura, per starsene dieci anni senza sentirne la voce? E non trattarono allo stesso modo Temistocle, anzi per giunta non lo cacciarono in bando? E quanto a Milziade, il vincitore di Maratona, non lo avevano condannato ad esser gittato nel baratro? e se non era per il prítane, non ve lo avrebbero gittato davvero? (2). Ora, se costoro, come tu pretendi, fossero stati dei buoni uomini di governo, un fatto simile non sarebbe mai capitato loro. Non si vede che i buoni aurighi dapprima non cadano giù dal cocchio e cadano poi quando abbiano

(1) Testualmente questo non si legge ne' poemi omerici. Qualcosa di simile però si trova in *Od.* VI 120; VIII 575; IX 175.

(2) Cimone per aver fatto votare dagli Ateniesi l'aiuto agli Spartani nella terza guerra messenica — aiuto che gli Spartani rifiutarono — fu colpito d'ostracismo nel 461, ma richiamato prima che spirassero i dieci anni, durata normale della pena. — Temistocle, colpito della medesima condanna nel 471, e nel 465 implicato nel processo d'alto tradimento insieme con lo spartano Pausania, si salvò a stento, rifugiandosi alla corte del re di Persia. — Milziade per il suo insuccesso nel 489 contro l'isola di Paro.

scozzonato i cavalli e sieno essi stessi divenuti più abili. Questo non si verifica nè nell'arte di guidare un cocchio, nè in qualunque altra. O a te sembra che capiti?

Cáll. A me no.

So. È dunque vero, parrebbe, ciò che dicevo dianzi: che non conoscevo nessuno in questa città che fosse 517
un degno uomo di Stato. Tu invece ammettevi che tra' viventi, almeno, non ce ne fosse alcuno, ma tra' passati sì; e citavi di preferenza quei quattro. Senonchè anche questi non ci sono apparsi migliori dei nostri contemporanei; e però se quelli erano degli oratori, vuol dire che non si servivano nè della vera retorica — perchè altrimenti non sarebbero caduti — nè di quella che conta sull'adulazione.

LXXIII. — *Cáll.* Eppure, Socrate, quant'è lontano uno qualunque degli oratori d'oggi dall'aver fatto opere eguali a quelle compiute da uno qualsiasi di que' vecchi!

So. O felice uomo, ma neppur io contesto i loro meriti come servitori dello Stato; anzi riconosco che furono più servizievoli dei presenti, e più capaci di contentare la città nei suoi desiderî. Ma quanto a dare un indirizzo diverso a questi desiderî e non secondarli, persuadendo e sforzando i cittadini a quello onde sarebbero divenuti migliori; in questo, per così dire, gli uni valgono gli altri. Eppure è questo il solo dovere d'un buon cittadino. Ma di navi, mura, arsenali e tante altre cose simili que' vecchi, te lo concedo anch'io, furono più abili di questi d'ora ad arricchirne la città... Però a me e a te in questa discussione accade un fatto ridicolo. Da che stiamo ragionando, non fac-

---

se sfuggì alla pena di morte, chiesta dal suo accusatore, fu condannato però ad una multa di cinquanta talenti, che fu pagata dal figlio Cimone, perchè egli morì (in carcere?) subito d'una ferita riportata nel tentativo riuscitogli male. — Il baratro era una voragine ad occidente del Colle delle ninfe, ove si solevano gittare i colpevoli d'alto tradimento. — All'intervento del pritane (o del capo dei pritani) a favore di Milziade, non s'accenna che in questo luogo.

ciamo che aggirarci intorno allo stesso punto, senza intenderci bene l'un l'altro. Io credo che molte volte tu abbia ammesso e riconosciuto che c'è due modi di trattare così il corpo come l'anima; e di questi l'uno è servizievole, e per mezzo di esso si può provvedere il corpo, se ha fame, di cibi; se ha sete, di bevande; se ha freddo, di abiti, di coperte, di scarpe, in una parola, di tutto quello che il corpo desidera — io mi valgo apposta dei medesimi esempî, affinchè tu m'intenda meglio. E poichè queste cose ci sono fornite o dal bottegaio o dal commerciante o dal produttore di ciascuna di esse: dal panettiere, dal cuoco, dal tessitore, dal calzolaio, dal conciapelle; non è meraviglia che ognuno di questi, perchè tale, sembri a se stesso ed agli altri persona competente per curare il corpo, a quanti, beninteso, ignorano che al di là di tutti codesti mestieri esiste una ginnastica ed una medicina, a cui in realtà spetta la cura del corpo, e che hanno anche il diritto di comandare a tutti quelli e servirsi dei loro prodotti, perchè soltanto esse conoscono quale tra' cibi e le bevande è utile o nocivo al benessere del
518 corpo, mentre quei primi lo ignorano. E perciò rispetto alla cura del corpo codesti mestieri li chiamiamo servili, sussidiarî, illiberali, mentre signore e padrone devono giustamente considerarsi la ginnastica e la medicina. Ch'io dica come altrettanto si verifichi per l'anima, a volte mi sembra che tu lo intenda e consenta col tono d'uno che capisce quello che dico. Senonchè, un momento dopo, salti su a dirmi che la nostra città ha avuto uomini di Stato eccellenti; e quando ti domando chi sono, tu mi nomini certuni che in fatto di politica son proprio, mi pare, come, poniamo, s'io, a proposito della ginnastica ti chiedessi chi c'è stato o c'è abile a curare e educare i corpi, e tu mi dicessi con la maggior serietà di questo mondo che Tearione, il panettiere, Miteco, l'autore del trattato di cucina siciliana, e Sarambo, il vinaio, sono stati abilissimi curatori di corpi, perchè l'uno preparava del pane eccellente, l'altro confezionava de' manicaretti squisiti, e il terzo vendeva dell'ottimo vino.

LXXIV. — E forse ti offenderesti, s'io ti dicessi: Amico, tu di ginnastica non capisci un bel nulla. Tu mi citi persone capaci solo di servire e sodisfare gli appetiti del corpo, ma che non hanno la più lontana idea di ciò che in questa materia è davvero eccellente, e che, se mai, dopo d'aver rimpinzato e ingrassato i corpi de' loro avventori e averne ottenuto le lodi; finiscono per far loro perdere anche le carni d'una volta. E, d'altro lato, le vittime nella loro ignoranza non incolperanno de' proprî malanni e della perdita delle carni d'una volta chi aveva procurato loro un trattamento delizioso; ma quelli, che si troveranno a doverli assistere e consigliare nel momento in cui, a molta distanza di tempo, per effetto di quelle scorpacciate affatto contrarie a' precetti dell'igiene, si ammaleranno, costoro essi incolperanno e malediranno, e, se possono, li manderanno in rovina, mentre per que' primi e veri responsabili de' loro mali non avranno che parole d'elogio. Anche tu ora, Cállicle, fai lo stesso: elogi uomini che a questa gente imbandirono ogni ben di Dio, saziandola di quanto desiderava; e di loro la gente dice che hanno fatto grande la città; ma che questa per opera di que' tali sia soltanto divenuta gonfia e nell'interno corrotta, nessuno avverte. Giacchè quelli, senza punto preoccuparsi della saggezza e della giu- 519
stizia, arricchirono la città di porti, d'arsenali, di mura, di tributi e d'altre vanità dello stesso genere. Sopravvenga però la crisi del male, e la gente allora accuserà i consiglieri del momento, ma continuerà a celebrare Temistocle, Cimone e Pericle, i veri responsabili de' guai. E quando oltre a' vecchi perderà anche i nuovi acquisti, se la piglierà forse con te, se non ti guardi, e col mio amico Alcibiade, sebbene voi non siate gli autori, ma, al più, i complici de' suoi mali. Intanto io vedo ora che si verifica una cosa incomprensibile, e sento dire che si verificava anche per que' vecchi. Giacchè osservo che, quando la città mette le mani su qualcuno degli uomini politici, ritenendolo colpevole, tutti loro s'indignano e si dolgono come d'un trattamento indegno; e strillano che è una grande

ingiustizia di dover perire per opera della città dopo tutti i servigi che le hanno resi. Ebbene, tutto questo è menzogna. Nessun capo di Stato può cadere ingiustamente vittima per colpa della città stessa a cui presiede. E mi pare che a quanti si spacciano per uomini di Stato capiti lo tesso che a quanti si professano sofisti. I sofisti, pure essendo nel resto dei savî, incappano in questa contradizione: che, mentre affermano d'esser maestri di virtù, spesso incolpano gli scolari di far loro torto, perchè, oltre a privarli del compenso, non si mostrano punto riconoscenti dei benefizî ricevuti. Ora che cosa può esserci di più assurdo d'un tale discorso? Come mai uomini, divenuti buoni e giusti, e per l'opera del maestro liberati dall'ingiustizia e in possesso della giustizia, potrebbero peccare di quell'ingiustizia di cui si sono disfatti? Non ti pare, caro mio, assurdo questo discorso?... E così, Cállicle, per non volermi rispondere, m'hai costretto a pronunziare una vera e propria concione politica.

LXXV. — *Cáll.* E non sei dunque capace di parlare, se uno non ti risponde?

So. Può darsi. Ad ogni modo ora ho dovuto parlare a lungo, poichè tu non vuoi rispondermi. Ma, mio buon amico, dimmi, in nome di Zeus, patrono dell'amicizia: non trovi assurdo che un uomo, il quale proclama d'aver reso buono qualche altro, a costui, che per merito suo è divenuto ed è buono, rimproveri poi d'essere cattivo?

Cáll. A me pare di sì.

So. Eppure non son proprio questi i lamenti che tu odi da quelli che fanno professione d'educare gli uomini alla virtù?

520 *Cáll.* È vero; ma che conto puoi fare di gente da nulla?

So E tu che conto puoi fare di quelli che si vantano di stare a capo della città e curarne le sorti in modo che sia per divenire la migliore possibile, e poi all'occorrenza la incolpano d'essere pessima? Pare a te che tra questi e quelli ci sia divario? Sofista ed oratore,

caro mio, sono lo stesso, o qualcosa di prossimo e d'affine, come dicevo poc'anzi a Polo. Ma tu, perchè ignori la sofistica, pensi che l'una, la retorica, sia una gran bella cosa, e l'altra non t'ispira che disprezzo. La verità invece è che la sofistica per bellezza prevale sulla retorica di quanto la legislazione sull'amministrazione della giustizia e la ginnastica sulla medicina. Ed io, per me, credevo che solo gli oratori politici ed i sofisti non dovessero rinfacciare a ciò, che essi stessi educano, d'esser cattivo verso di loro, senza accusare con ciò ad un tempo se stessi di non aver giovato in niente a quelli a cui dichiarano di giovare. Non è così?

Càll. Certo.

So. E, com'è naturale, se dicessero la verità, sarebbero i soli che potrebbero largheggiare nel benefizio senza esigerne un compenso. Giacchè chi fosse beneficato di qualche altro benefizio, chi, supponiamo, per opera d'un maestro di ginnastica fosse divenuto veloce, potrebbe forse privare il maestro d'ogni attestato di gratitudine, ove questi, avendo fiducia in lui, pattuito il compenso non s'affrettasse a riscotere il danaro nel momento stesso, per quanto è possibile, in cui lo addestra alla velocità. Poichè non è già per la lentezza, ma per l'ingiustizia che gli uomini sono ingiusti. Non è vero?

Càll. Sì.

So. E perciò, quando uno sopprime proprio questo: l'ingiustizia, non corre mai il rischio d'esser trattato ingiustamente, ma è il solo che può in precedenza prestare con sicurezza la sua opera benefica, se veramente egli è capace di render buoni gli altri. Non trovi?

Càll. D'accordo.

LXXVI. — *So.* Per questa ragione dunque, se non erro, assistere coi proprî consigli facendosi pagare, in ogni altro caso, come, per esempio, nella costruzione d'un edifizio o in qualche altra arte, non è punto vergogna.

Càll. È ovvio.

So. Ma in questa materia: per che via, cioè, si

possa divenire eccellente e reggere nel miglior modo possibile la propria casa e lo Stato, è ritenuto vergognoso, ove uno si rifiuti di dar consigli, quando non gli si paghi un compenso in danaro. Non è vero?

Cáll. Sì.

So. Evidentemente perchè questo solo tra' benefizî fa sì, che chi lo riceva desideri di contraccambiarlo, talchè si considera come un segno buono, se chi ha fatto un tal benefizio ne sia ricambiato, ma cattivo nel caso contrario. Non credi che sia così?

521 *Cáll.* Certo.

So. Ed ora a quale di questi due modi di prender cura dello Stato tu m'esorti? Dimmelo chiaro. A quello che consiste nel fare ogni sforzo perchè gli Ateniesi diventino quanto si può migliori, e come farebbe un medico; ovvero come chi è disposto a servirli e trattarli così da riuscir loro sempre gradito? E rispondimi con sincerità, Cállicle. Poichè hai cominciato a parlare con tanta franchezza, hai il dovere di dire sino alla fine tutto quello che pensi. Su, dunque, rispondimi bene e coraggiosamente!

Cáll. Ebbene, io dico che tu devi proporti di servirli.

So. Tu dunque, nobilissimo Cállicle, mi esorti a farmene l'adulatore?

Cáll. E chiamalo pure, se preferisci, lo schiavo, il più umile degli schiavi (1). Chè altrimenti, Socrate...

So. Oh! non ripetermi ciò che m'hai già detto più volte: che altrimenti chiunque vuole potrà uccidermi, affinchè io a mia volta non ti ripeta che, se mai, sarà un ribaldo che uccide un uomo onesto. E nemmeno che mi spoglierà, ove pure qualcosa trovi da portarmi via, affinchè io a mia volta non ti ripeta ch'egli non se ne gioverà, ma come ingiustamente m'avrà spo-

(1) Il testo ha: « Se preferisci chiamarlo un Miso ». Gli schiavi della Misia, nell'Asia minore, erano considerati i peggiori e i più umili. Cállicle sembra voler dire: se il prender parte alla vita politica come intendo io, ti pare un mestiere non solo da adulatore, ma da schiavo e da schiavo umilissimo, di' pure come ti piace, ma per la tua salvezza esercitati a questo mestiere.

gliato, così anche ingiustamente si servirà di quello che m'avrà tolto; e se ingiustamente, turpemente; e se turpemente, malamente.

LXXVII. — *Cáll.* Quanta fiducia, Socrate, mostri che non debba mai capitarti nulla di simile, come se vivessi fuori del mondo, e non potessi esser trascinato in tribunale perfino dal più miserabile e vile degli uomini!

So. Sono dunque davvero uno scemo, Cállicle, se m'illudo che nella nostra città possa esserci qualcuno che non sia esposto ad un accidente simile. Però quel che so bene è questo: che se mai dovessi presentarmi in tribunale per difendermi da uno di codesti pericoli a cui accenni, chi mi ci trarrà sarà un ribaldo, perchè non è possibile che un uomo onesto trascini in giudizio un innocente. E non sarebbe punto da sorprendere ch'io andassi a morte. E vuoi ch'io ti dica perchè anzi me l'aspetto?

Cáll. Dimmelo.

So. Io son convinto d'essere uno de' pochi Ateniesi, per non dire il solo, che attenda alla politica come si deve, e il solo oggi che la metta in pratica. Poichè dunque io, ciò che di volta in volta ho occasione di dire, non lo dico mai per riuscir gradito, ma mirando al bene e non al piacere, e poichè mi rifiuto di mettere in pratica codesti espedienti, c o d e s t e e l e g a n t i s o t t i g l i e z z e (1), a cui tu m'esorti; in tribunale certo non saprò cosa dire. E mi torna sulle labbra quel che dicevo a Polo: sarò giudicato, come sarebbe da un tribunale di ragazzi un medico accusato da un cuoco. Pensa in effetti che cosa potrebbe rispondere a propria difesa un medico che c'incappasse, allorchè l'accusatore dicesse: « Ragazzi, quanto male non v'ha fatto costui, a voi ed anche ai più piccini tra voi! Egli vi r o v i n a col ferro e col fuoco, vi estenua, vi sof- 522
foca, vi t o r m e n t a, vi somministra le pozioni più amare,

(1) Socrate usa in risposta a Cállicle della stessa espressione ch'egli aveva adoperata (cfr. la fine del cap. XLI) con lui.

vi condanna alla fame ed alla sete, ben diverso da me, che vi trattavo lautamente con ogni sorta di dolciumi » (1). Ora che cosa mai potrebbe dire, secondo te, un medico che incappasse in questo guaio? O se dicesse la verità: « Tutto questo, ragazzi miei, io lo facevo per la vostra salute », con quale chiasso, te lo immagini?, de' giudici di quella sorta non accoglierebbero le sue parole? Non leverebbero forse le più alte grida?

Cáll. Oh! è probabile; conviene anzi crederlo (2).

So. Sicchè tu pensi ch'egli si troverebbe nel maggiore imbarazzo per giustificarsi?

Cáll. Senza dubbio.

LXXVIII. — *So.* Ebbene, anch'io so perfettamente che mi troverei nella stessa condizione, se dovessi comparire davanti ad un tribunale. Non potrei vantarmi d'aver fatto loro di quei piaceri che costoro ritengono benefizî e giovamenti, mentre quei servigi io non li invidio nè a chi li rende nè a chi li riceve. E se mi s'accusasse di corrompere e rovinare i giovani insinuando ne' loro animi i tormenti del dubbio, o di parlar male de' vecchi, giudicandoli con eccessiva severità o in privato o in pubblico; io non potrò dire la verità, non potrò rispondere: Io parlo così giustamente e faccio così l'interesse vostro, o giudici; e niente altro. — Sicchè soffrirò forse quello che piace a Dio.

Cáll. E ti pare una bella cosa, Socrate, che un cittadino sia ridotto a questo, e si trovi nell'impossibilità di difender se medesimo?

So. Sì, Cállicle, purchè in se medesimo abbia ciò che tu hai parecchie volte concesso: purchè a sua difesa possa contare sulla coscienza di non aver mai nè detto nè fatto cosa ingiusta, nè verso gli uomini nè

---

(1) Le parole spazieggiate richiamano in certo modo le accuse che si movevano a Socrate e che determinarono la sua condanna. Socrate vi ritorna su anche in seguito.

(2) Ed è quello che realmente avvenne quando Socrate parlò dinanzi a' giudici in propria difesa.

verso gli dei. E questo è, come ne abbiamo convenuto più volte, il miglior modo di difender se stesso (1). Se perciò qualcuno potesse convincermi ch'io, a favor mio o d'altri, non posso invocare questo mezzo di difesa, mi vergognerei se di questo mi si convincesse e in presenza di molti e di pochi e anche da solo a solo; e se per questa mia impotenza andassi a morte, allora sì, che ne sarei desolato. Ma se dovessi morire perchè non dispongo di codesta retorica adulatrice (2), oh! Cállicle, vedresti, ne son certo, che andrei serenamente incontro alla morte. Perchè la morte in sè non la teme nessuno che non sia del tutto irragionevole e vile; è l'ingiustizia ciò ch'egli teme. Che l'anima nostra giunga nell'Ade sopraccarica d'ingiustizie è l'estremo de' mali. E se lo permetti, io, a proposito di questo, che sia così, voglio narrarti un racconto.

Cáll. Ma poichè ci hai detto tutto quel che volevi, dicci anche questo.

LXXIX. — *So.* Senti dunque, dicono, un gran bel rac- 523
conto, che tu, com'io credo, stimerai favola, ma io ritengo storia, giacchè ti do per vere le cose che sto per dirti (3). Come narra Omero, Zeus, Poséidone e Plutone si divisero tra loro l'impero, poichè l'ebbero ottenuto dal padre. Orbene, sotto il regno di Crono, vigeva riguardo agli uomini la legge, — che del resto vige tuttora tra gli dei — che chi degli uomini sia vissuto giustamente e santamente, dopo morto vada nelle isole de' beati e v'abiti in una completa felicità al sicuro dai mali; ma chi invece sia stato ingiusto ed empio, precipiti in quel carcere di pena e di giustizia che chiamano Tartaro (4). Al tempo di Crono, ed

---

(1) Leggo coi più: αὕτη γάρ τις βοήθεια.

(2) Con questo luogo cfr. 'Apologia' cap. XXIX.

(3) « Il seguente mito escatologico appartiene a quel medesimo ciclo di concezioni orfico-pitagoriche, a cui appartengono i miti del 'Fedro' 245 C-249 D, della 'Repubblica' 614 A-621 B e del 'Fedone' 107 C-114 C. Nel 'Gorgia' è dato un più largo svolgimento alla rappresentazione del 'giudizio dei morti' di cui nel 'Fedro' 249 A troviamo solo un accenno » (Cron-Deuschle-Nestle).

(4) « Homère connaît déjà le *Tartare*. mais comme une sorte de prison

anche ne' primi anni del regno di Zeus, erano de' viventi che giudicavano de' viventi; e li giudicavano nel giorno in cui dovevano morire; e però sentenziavano male. Sicchè Plutone e i reggitori delle isole de' beati andavano da Zeus e riferivano come presso di loro, nell'uno e nell'altro luogo, capitassero persone immeritevoli. « Ebbene », disse Zeus, « porrò io un termine a questo sconcio. Ora le sentenze si danno male, perchè », dice, « i giudicabili si giudicano vestiti, giacchè vengono giudicati mentre sono in vita. E così molti », aggiungeva, « che pure hanno malvagia l'anima, son fasciati di bei corpi e di nobiltà e di ricchezze; e nel momento del giudizio si presentano a favor loro molti testimoni, pronti ad attestare che hanno vissuto secondo giustizia. Onde i giudici rimangono impressionati da tutto ciò; e insieme anch'essi giudicano vestiti, avendo dinanzi alla loro anima, come un velo che l'avviluppa tutta, occhi, orecchi e l'intera massa del corpo. E per essi certo codesti ingombri e le vesti proprie e quelle de' giudicabili costituiscono un ostacolo. In primo luogo dunque », disse, « bisogna che gli uomini cessino di conoscere in precedenza il giorno della morte — ora lo conoscono — e Prometeo ha già avuto l'ordine di provvedervi (1). Poi devono esser giudicati affatto nudi d'ogni cosa, e però giudicati dopo che son morti. E bisogna che anche il giudice sia nudo, e morto, e scruti con l'anima di per sè l'anima di per sè d'ogni uomo non appena muoia, e diserto d'ogni suo congiunto, e lasciati sulla terra tutti quegli ornamenti, affinchè la sentenza sia giusta. Queste osservazioni io le avevo già fatte prima di voi; onde ho

---

pour les dieux ⟨ precisamente pei Titani ⟩ (*Il.* VIII, 13 et 478); les *Iles des Bienheureux* n'apparaissent qu'avec Hésiode (*Œuvres et Jours* 170-171): c'est là pour lui, qu'échappant à la mort, vivent dans la félicité quelques uns des héros de sa quatrième race — conception très voisine de celle que représente, dans un passage récent de l'*Odyssée* (IV 563), la *Plaine* Elyséenne promise à Ménélas ⟨ non per ragioni etiche, ma perchè marito di Elena e genero di Zeus ⟩. Cfr. Pind. II 77 » (Croiset-Bodin).

(1) Reminiscenza d'un luogo del ' P r o m e t e o ' d'Eschilo (v. 248 e sgg.), nel quale questo Titano, benefattore dell'umanità, si vanta d'aver fatto in guisa che gli uomini non conoscessero in precedenza il giorno della morte.

nominato giudici i miei proprî figli, due asiatici, Minos e Radamanti, ed uno europeo, Éaco; e costoro, non 524
appena morti, giudicheranno nel prato <d'asfodelo> (1), in quel trivio, donde si dipartono le due vie: l'una per le isole de' beati, l'altra per il Tartaro. E i morti provenienti dall'Asia li giudicherà Radamanti; quelli dall'Europa, Éaco. A Minos poi darò l'autorità suprema per decidere, quando gli altri due fossero in dubbio, affinchè la sentenza sulla via che gli uomini devono prendere sia quanto più giusta è possibile ».

LXXX. — Tale, Cállicle, il racconto che ho sentito e che ho fede sia vero. Da esso, ripensandoci, io deduco suppergiù questo: la morte, pare a me, non è che la separazione di due cose l'una dall'altra: dell'anima e del corpo. Dopochè dunque queste due cose si sieno separate l'una dall'altra, ciascuna continua a serbare press'a poco l'abito proprio, quello che aveva mentre l'uomo era tuttora vivo: il corpo la sua natura e i segni delle cure avute e degli accidenti occorsigli, tutti assai visibili. Così, poniamo, se il corpo d'un uomo vivo era grande, o per natura o perchè ben nutrito o per l'una e per l'altra ragione insieme, il suo cadavere, quand'egli sia morto, è grande, e, se grasso, grasso anche il cadavere, e via dicendo. Inoltre, se portava la zazzera, la conserva anche da morto; e, ancora, se era avvezzo alle frustate, e sul corpo da vivo recava i segni delle battiture — cicatrici o di staffilate o d'altre ferite — queste rimangono evidenti anche sul suo cadavere; e se in vita aveva avuto le membra o rotte o storte, questi difetti si notano sul suo corpo anche morto. Insomma tutti que' caratteri, che il corpo d'un uomo da vivo o possedeva o aveva acquisiti, questi anche dopo la morte restano per un certo tempo o tutti o in gran parte visibili. Ora lo stesso, s'io non erro, Cállicle, accade anche dell'anima. Tutto, secondo me, in essa è visibile, poichè sia nudata del corpo, e le

(1) L'omerico ' prato d'asfodelo ' (*Od.* XI 539 e 573, XXIV 13) « soggiorno delle anime, fantasmi de' morti », nella teologia orfica diventa la sede dei beati.

sue qualità naturali e le alterazioni subite a causa del genere di vita che ciascun uomo condusse. Sicchè, quando giungono dinanzi al giudice, quelli provenienti dall'Asia dinanzi a Radamanti, Radamanti, fattili fermare davanti a sè, esamina l'anima di ciascuno senza sapere di chi sia; ma spesso, venutogli sottomano o il gran re o qualche altro sovrano o principe, osserva che l'anima non ha nulla di sano, ma per effetto degli spergiuri e dell'iniquità è piena di segni e di cicatrici,
525 che ogni atto di lui v'ha lasciati impressi; egli s'accorge che in essa tutto è contorto per effetto della menzogna e della prosunzione; che non c'è nulla di retto, per essere stata nutrita senza verità, e che per la licenza, per la mollezza, per l'orgoglio e per l'intemperanza nell'agire è tutta sproporzione e bruttura. E riconosciuto ciò, ignominiosamente la manda per la via più diritta in prigione, per esservi sottoposta, non appena giunta, ai supplizî meritati.

LXXXI. — Ora, ad un uomo che espii una pena, rettamente inflittagli, accade che o ne diventa migliore e se ne giova, o serve d'esempio agli altri, affinchè altri che lo vedono soffrire ciò che soffre, intimoriti, divengano migliori. E se ne giovano, e scontano la pena imposta dagli dei e dagli uomini, i colpevoli di colpe sanabili; e nondimeno un tal vantaggio non l'ottengono, se non a costo di dolori e di sofferenze e in questo mondo e nell'Ade, giacchè per altra via non possono liberarsi dell'ingiustizia. Quelli invece che commisero le più gravi iniquità, e per queste appunto sono divenuti insanabili, costoro servono d'esempio agli altri; e mentre essi per sè, come insanabili, della pena non si giovano affatto, se ne giovano altri, quelli che li vedono condannati pe' misfatti commessi a soffrire in eterno le maggiori e più dolorose e più atroci sofferenze, sospesi ad esempio laggiù in carcere nell'Ade, spettacolo e ammonimento ai malvagi che vi entrano di mano in mano. Tra loro, se è vero ciò che ne racconta Polo, sarà, io dico, anche Archelao e chiunque altro sia un tiranno come lui. Anzi io credo che i più di quegli sciagurati, posti lì

ad esempio, provengano da tiranni, da re, da principi e da uomini investiti d'un potere politico, giacchè costoro, perchè ne hanno il modo, si rendono colpevoli delle maggiori e più empie colpe. E lo attesta anche Omero, chè in effetti sono tutti re e potentati quelli che egli ci ha dipinti quali dannati a pene eterne nell'Ade: Tántalo, Sísifo, Tízio (1). Ma Tersite e ogni altro privato, anche malvagio, non c'è detto da nessuno che sia sottoposto a grandi pene come insanabile; non ne aveva, credo, neanche la possibilità; e perciò era più felice di quelli a cui questa possibilità non mancava. Giacchè, Cállicle, è proprio dai potenti che vengon su gli uomini più malvagi, ciò che per altro
non impedisce che anche tra' potenti si trovino uomini 526
da bene; e una grande ammirazione merita chi di loro divien tale. E infatti, Cállicle, è difficile, e quindi meritevole di gran lode, avere ogni possibilità d'essere ingiusto, e nondimeno viver sempre secondo giustizia. Pure delle rare eccezioni non mancano, poichè qui e altrove ci sono stati e, credo, ci saranno uomini eccellenti in questa virtù del trattare secondo i dettami della giustizia le faccende ad essi commesse; ed uno di questi, divenuto celebre anche tra gli altri Elleni, fu Aristide di Lisímaco. Ma i più tra' potenti, caro mio, divengono dei birbanti.

LXXXII. — Dunque, come dicevo, quando Radamanti coglie uno di costoro, non sa altro di lui, nè chi sia nè da chi nasca, ma solo ch'è un malvagio. E avvistosi di ciò, lo manda subito nel Tartaro, marchiatolo secondo che gli sembri sanabile o insanabile; e quello, pervenuto laggiù, soggiace alla pena che gli s'addice. Talvolta però, scorta un'anima vissuta santamente e devota alla verità, o d'un privato o d'un altro qualsiasi, e soprattutto, dico io, d'un filosofo, d'uno, Cállicle, che abbia atteso al fatto suo, e non sia stato in vita un intrigante; se ne compiace, e lo manda sen-

---

(1) Su questi tre empi cfr. la mia versione dell' ' Assioco ' (Torino, Paravia, '928), p. 140. Nella ' Repubblica ' (X 620 C) è detto che l'anima del ' buffone ' Tersite passa in un corpo di scimmia.

z'altro alle isole de' beati. E così pure Éaco. E ciascuno de' due sentenzia con una bacchetta in mano, mentre Minos, seduto, sorveglia, ed è il solo che tenga uno scettro d'oro, come l'Ulisse omerico dice d'averlo visto:

che, l'aureo scettro in mano, giustizia impartiva tra' morti (1).

Per me, Cállicle, io sono convinto della verità di questo racconto, e studio in che modo io possa presentare al giudice la mia anima possibilmente sanissima. E però, senza punto curarmi degli onori cari alla più parte degli uomini, nell'esercizio del vero, mi sforzerò realmente di vivere e morire, quando mi toccherà di morire, da uomo che abbia fatto tutto ciò che le sue forze gli consentivano per essere quanto migliore è possibile. E, come so e posso, esorto anche tutti gli altri; e te pure, in particolare, a mia volta ti esorto a seguire questo tenore di vita e ad affrontare questa lotta, che a mio credere vale più di tutte le lotte di questa terra; e ti biasimo, perchè sarai tu a non aver modo di difenderti, quando verrai sottoposto a quel processo e a quel giudizio di cui or ora parlavo; ma giunto
527 dinanzi al giudice, al figliuolo d'Egina (2), allorchè egli s'impadronirà di te, e ti farà menar via, sarai tu che rimarrai a bocca aperta e avrai le vertigini, tu là come io qui; e forse non mancherà neppure chi ti prenderà ignominiosamente a schiaffi, e ti colmerà d'ogni sorta d'oltraggi.

LXXXIII. — Probabilmente queste cose a te paiono una di quelle fiabe che contano le vecchie; e te ne ridi. E non sarebbe punto strano ridersene, se, a furia di cercare, potessimo trovarne altre migliori e più vere. Ma tu ora vedi che uomini, come voi tre, i più sapienti tra gli Elleni d'oggi, tu, Polo e Gorgia, non siete riusciti a dimostrare che si debba condurre una vita differente da questa, che pare giovi anche colà. Anzi in questo lungo dibattito,

---

(1) *Od.* XI 569.
(2) Vale a dire Èaco.

tra tante opinioni che si son provate false, questo solo ragionamento è rimasto saldo: che bisogna guardarsi più dal commettere ingiustizie che dal subirle; che l'uomo deve soprattutto studiarsi non di sembrare, ma d'essere buono, così nella vita privata come nella pubblica; che, quand'uno abbia commesso del male, deve esserne punito; che dopo l'esser giusto, il secondo bene è appunto questo: il divenir giusto e, sottoponendosi al castigo, pagar la pena; che s'ha da fuggire qualsiasi forma d'adulazione verso se medesimo e verso gli altri, verso pochi e verso molti, e che, infine, della retorica, come d'ogni altro mezzo, non bisogna valersi mai se non per uno scopo giusto. Perciò da' retta a me e seguimi per la stessa via verso quella meta, a cui pervenuto sarai felice da vivo e da morto, come la ragione ci dimostra; e lascia pure che altri ti disprezzi come stolto e, magari, t'insulti, e, per Zeus, sì, non perderti d'animo, quand'anche ti s'infligga quel tale colpo ignominioso. Perchè non soffrirai alcun male, ove tu sia un uomo veramente da bene, dedito alla pratica della virtù. E poichè questa virtù l'avremo coltivata in comune, allora certo, se ci parrà che convenga, potremo volgerci alla vita politica; o, se ci pare di dovere attendere a qualsiasi altra occupazione, ci decideremo allora, quando meglio d'ora potremo deciderne con coscienza. Giacchè è vergognoso che, essendo quali ora manifestamente siamo, si assuma quest'aria spavalda, come se fossimo qualche gran cosa, noi che non manteniamo mai le medesime opinioni sugli argomenti medesimi, e, per giunta, della maggiore importanza; tanto siamo ignoranti! Gioviamoci dunque, come d'una guida, del ragionamento, apparsoci ora, il quale c'insegna che il miglior tenore di vita è vivere e morire nella pratica della giustizia e d'ogni altra virtù. Atteniamoci dunque a questo ed esortiamo anche gli altri ad attenersi ad esso, e non a quello in cui avevi fede tu, e che non vale, Cállicle, assolutamente uno zero.



Humboldt G. — *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, a cura di Giacomo Perticone . . . . L. 7,50

Hume D. — *Trattato della natura umana e ricerche sull'intendimento umano.* - Passi scelti e tradotti con introduzione e note a cura di C. Mazzantini . . . . » 7,50

James G. — *La volontà di credere.* - Passi scelti e tradotti, con introduzione e note critiche, a cura di Carlo Mazzantini Ediz. 1928) . » 12 —
— *Principî di Psicologia*, (*Estratti*). Traduzione e introduzione di Z. Zini (Ed. 1928) . . . . » 12 —

Kant E. — *Critica della ragion pratica.* - Brani scelti tradotti e collegati, con introduzione e note a cura di G. Vidari . . . . » 8 —

Leibniz G. G. — *Dai nuovi saggi sull'intelletto umano.* - Introduzione e libro primo a cura di Antonio Bozzone . . . . » 6 —
— *Monadologia*, a cura di A. Bozzone . . . . » 6 —
— *Estratti dalla Teodicea*, a cura di A. Bozzone . . . . » 7 —

Locke G. — *Saggio sull'intelletto umano.* - Passi scelti, con introduzione e note, a cura di Carlo Mazzantini . . . . » 17 —

Manzoni A. — *Del sistema che fonda la morale sull'utilità*, con introduzione critica, varianti delle diverse edizioni e raffronti rosminiani, a cura di Domenico Bulferetti . . . . » 5 —

Pascal B. — *Pensieri.* Scelti e trad. con una intr. di A. Bozzone . . » 9,50

Piccoli V. — *Avviamento alla filosofia di Vincenzo Gioberti* . . . . » 6,50
— *Avviamento allo studio della filosofia* per i licei classici:
Vol. I - Il problema della conoscenza (Gnoseologia e Psicologia) » 7,50
Vol. II - Il problema dell'essere (Logica e Metafisica) . . . » 6 —
— Introduzione alla pedagogia . . . . » 7 —

Pietrobono L. di S. P. — *La morale del Vangelo.* - Passi scelti dal *Nuovo Testamento.* Con approvazione ecclesiastica . . . . . » 6,50

Platone. — *Il problema morale secondo la « Repubblica ».* A cura di S. Caramella. Ed. 1928 . . . . » 16 —
— *Alcibiade.* Traduzione di E. Martini . . . . » 4 —
— *Apologia di Socrate.* Appendice: Senofonte, Apologia di Socrate ai giudici. Traduzione di E. Martini . . . . » 6 —
— *Carmide.* Gli Amanti - Ipparco. Traduzione di E. Martini . . . . » 7 —
— *Critone.* Traduzione di E. Martini . . . . » 4 —
— *Eutifrone.* id. id. . . . . » 4 —
— *Il Convito.* id. id. . . . . » 5,50
— *Il Fedro.* id. id. . . . . » 5,50
— *Ione, Lachete, Liside.* Traduzione di E. Martini . . . . » 5 —
— *Ippia Maggiore* id. id. . . . . » 4 —
— *Ippia Minore - Alcibiade Secondo - Teagete.* Traduzione di E. Martini . » 6 —
— *Menesseno.* Appendice: Tucidide, Il discorso di Pericle sui morti nel primo anno della guerra del Peloponneso. Iperide, Il discorso sui morti nella guerra lamiaca. Traduzione di E. Martini . . . . . » 5,50
— *Menone.* Traduzione di E. Martini . . . . » 4 —
— *Protagora.* id. id. . . . . » 8 —
— *Fedone. Assioco.* id. id. Ed. 1928 . . . . » 8,50
— *Gorgia.* Traduzione di E. Martini . . . . » 7 —

Rosmini A. — *Sistema filosofico*, con introduzione, sommario, note, referenze alle opere di A. R., a cura di C. Caviglione . . . . » 7 —
— *Principî della scienza morale e Appendice di Estratti della Storia comparativa e critica dei sistemi morali*, a cura di Carlo Caviglione (in preparazione).
— *Introduzione alla filosofia.* - Estratti a cura di C. Caviglione . . . » 7 —

Rousseau G. G. — *Il contratto sociale e i discorsi*, con intr. di G. Perticone » 16 —

Schopenhauer A. — *Il mondo come volontà e come rappresentazione.* - Libro I. A cura di Z. Zini in preparazione.

Seneca. — *Trenta lettere a Lucilio e il secondo libro « Dell'Ira ».* - Introduzione, versione e note di G. Monticelli . . . . . . » 9 —

Spinoza B. — *L'Etica* esposta e commentata da P. Martinetti Ed. 1928 » 11 —

Tommaso D'Aquino *(San).* — *Il problema della conoscenza.* - Estratti dalla *Somma Teologica.* Traduzione e commento di G. Marino . . » 8 —
— *De Regimine principum ad Regem Cypri.* Prefazione e traduzione italiana di G. Mathis. Ed. 1928 . . . . » 14 —

Vico G. B. — *Estratti dall'Autobiografia e dalla Scienza Nuova*, con introduzione e commento (in preparazione).